دروس في

الفلسفة الاسلامية

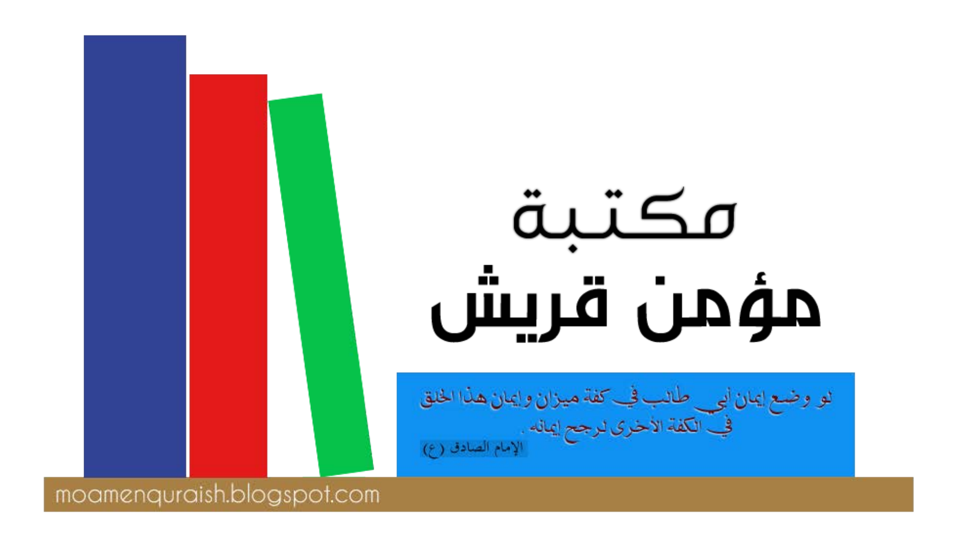
تأليف: الأستاذ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الرابع

مركز دراسات فلسفة الدين





دروس في الفلسفة الاسلامية

شرح موسّع للمنظومة

منشورات طليعه نور

اسم الكتاب: دروس في الفلسفة الإسلامية ج ٤

المؤلف: الشيخ مرتضى المطهري

المترجم: د. عبد الجبار الرفاعي

تاريخ الطبع: ١٤٢٩ (الطبعة الثانية)

عدد المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: قلم

مركز التوزيع: مكتبة الصفا - هاتف: ٧٧٤٠٣٣٣

شابك٦-٩٣-٢٥٠-٧٠٥٢-٩٦٤(جلد ٤)

شابك X ٨٨-٢٥٠-٧٠٥٢-٩٦٤ (دوره ٤ مجلدات) ISBN 964-7052-88X(4VOL.SET)

دروس في الفلسفة الإسلامية

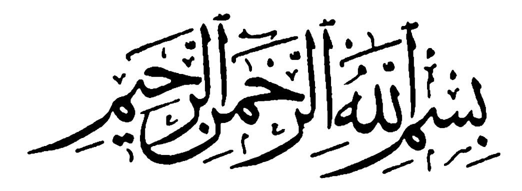
شرح موسّع للمنظومة

تأليف: الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الرابع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد


بسم الله الرحمن الرحيم

الفريدة الثالثة

في القدم والحدوث

غرر في تعريفهما وتقسيمهما

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(١)

ذكر السبزواري في بداية شرح المنظومة هذا البيت:

إنَّ كتابَنا على مَقاصِدَ　　وكلُّ مقصدٍ على فرائِدَ

وهو يعني أنه قسّم كتابه على عدة مقاصد، وكل مقصد منها عبارة عن باب كلي من أبواب الكتاب، ثم قسَّم كل مقصد إلى عدة «فرائد»، أي انه جعل الباب الكلي عدة أقسام أصغر، وأطلق على كل واحد منها «فريدة»، وهكذا قسّم كل فريدة إلى عدة فصول، وعبر عن هذه الفصول بـ «الغرر».

وقد اشتمل المقصد الأول على الأمور العامة، التي تم تصنيفها في عدة فرائد، وكانت الفريدة الأولى منها في مباحث «الوجود والعدم»، والفريدة الثانية في المواد الثلاث «الوجوب والإمكان والامتناع»، أما الفريدة الثالثة فهي ما سنحاول بحثه الآن، وهي تشتمل على مباحث «القدم والحدوث»، ومن المعلوم ان هذه المباحث أقل من سابقتيها في الفريدتين الأولى والثانية.

تعريف القدم والحدوث

قدم الشيء يعني ان وجوده لم يُسبق بالعدم، اما حدوث الشيء فيعني ان وجوده تحقق بعد العدم.

ومن الواضح انه ان كان هناك وجود وعدم، فانّ العدم لابد أن يكون عدما للشيء ذاته، وليس لشيء آخر، والوجود إنّما يكون بعد العدم، وهذا القدر أي كون الوجود :مثل البعدية للعدم، وعدم الشيء يتقدم على وجوده، يكفي لتحقق معنى الحدوث.

فحين نصف شيئا ما بالحدوث، فان ذلك يعني أنه لم يكن موجودا، ثم اتصف بعد ذلك بالوجود، وبذلك يتضح ان الحدوث يعني: مسبوقية وجود الشيء بالعدم، فيما يعني القدم: عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم.

كما عُرِّف القدم والحدوث بنحو آخر، إذ أبدل لفظ «العدم» بلفظ «الغير»، فقيل:

الحدوث: هو مسبوقية وجود الشيء بغير ذاته.

والقدم: هو عدم مسبوقية وجود الشيء بغير ذاته.

أي ان الحدوث يعني ان هناك شيئا ما يتقدم على هذا الشيء، بينما يعني القدم عدم تقدم أي شيء على هذا الشيء.

ولأجل توضيح ذلك نذكر مثالا من الأمور الزمانية، وهو: إذا كان لشيء ما عمر معين؛ أي ان له تاريخ ولادة، فهذا يعني أنه في وقت ما وزمان ما كان هنالك شيء موجود غير هذا الشيء، في حين لم يكن لهذا الشيء آنذاك وجود. إذن «فهذا الشيء حادث»، وبعبارة أخرى: انه لم يكن موجودا في زمان ما، بينما كان غيره متمتعا بالوجود في ذلك الزمان.

اما القديم، فلا يصح أن يقال: ان هنالك شيئا موجودا قبل وجوده، فحين نفترض ان شيئا ما قديم، فحينئذ لا يمكن أنْ نفترض وجود شيء متقدم عليه في الوجود، إذ متى ما فرضنا وجودا لذلك الشيء، وفي أي زمان كان، فان القديم يكون مصاحبا له، لأن وجوده غير منقطع في أي زمان كان، ولذلك لا يتقدم وجود شيء عليه.

وفي ضوء ذلك عُرِّف الحدوث والقدم بنحوين من التعريف، وإليهما أشار السبزواري بقوله:

إذِ الوجودُ لم يكُنْ بعدَ العَدَمِ   أَوْ غيرِهِ فهوَ مسمًّى بالقِدَمِ

وخلاصة القول: أن الحدوث والقدم يُعرفان بنحوين من التعريف، وهما:

١ـ الحدوث: عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدم ذاته.

والقدم: عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشيء بعدم ذاته.

٢ـ النحو الآخر من التعريف:

الحدوث: عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بغير ذاته، والقدم: عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشيء بغير ذاته.

وهذا تعريف كلي يشمل أنواع القدم والحدوث، وربما شمل حتى الحدوث والقدم الإضافيين، كما سنوضح ذلك فيما يأتي.

وبعد ذلك يُذكر تقسيم للحدوث والقدم إلى: حقيقي، واضافي. ولعل التعبير الأفضل هو ان يقال: ينقسم كل واحد منهما إلى: فلسفي، وعرفي.

الحدوث والقدم الإضافي أو العرفي

للحدوث والقدم مفهوم نسبي إضافي في العرف، فالحادث في العرف هو الأمر الجديد، والقديم عكس ذلك.

فإذا كان عمر شيء أقصر بالنسبة إلى شيء آخر، يقال عن هذا الشيء إنّه حادث أي جديد، اما اذا كان عمر شيء آخر اكبر بالنسبة إلى ذلك الشيء، فإنه يسمى عندئذ قديما، وغالبا ما يستعمل لفظ «متجدد» أو «جديد» بدلا من «حادث».

وهنا تكون الأشياء الأقل عمرا من الشيء المقارنة به «جديدة»، فيما تكون الأشياء الأكبر عمرا منه «قديمة» (ومن هذه الجهة يكون الجديد مقابل القديم، والمحدثون أو المتأخرون في مقابل القدماء أو المتقدمين).

وبهذا يتضح معنى كون هذا المفهوم نسبيا واضافيا، إذ كلما لا حظنا شيئين وقارنا أحدهما بالآخر، فالشيء الموجود في زمان متأخر، أي الذي يتصف بكونه تحقق بعد زمان الشيء الآخر، هو حديث «جديد»، بينما يكون الشيء

الآخر الذي تحقق في الزمان السابق شيئا «قديما».

وهكذا لو حاولنا ان نقارن بين هذا القديم، وما هو أسبق منه وجودا، فسيكون هذا الشيء «حادثا» أو«جديدا»، فيما يكون ذلك الشيء الأقدم «قديما».

والمعروف في تاريخ الفلسفة ان نظريات ملا صدرا والسبزواري غير قديمة بالمقارنة مع نظريات ابن سينا وأرسطو، ولكن نظريات ملا صدرا والسبزواري ذاتها تعتبر قديمة بالنسبة إلى نظريات الفلاسفة المعاصرين.

من هنا يتضح ان معنى القديم والجديد عند العرف، هو هذان المفهومان النسبيان الإضافيان. فالقديم هو الذي مضى على وجوده عمر أطول، والجديد ما كان عمره أقل، فنحن نطلق مثلا على بعض الكتب صفة القديم، بينما نطلق على أخرى صفة الجديد، وما نريده بذلك هو المعنى النسبي والإضافي.

الحدوث والقدم الحقيقي أو الفلسفي

أما الفلاسفة والمتكلمون فلهم رأي آخر، غير ما يفهمه العرف من معنى القديم والحادث، فهم لا يريدون المفهوم النسبي الإضافي الذي يعتبره العرف. فإذا قال الفلاسفة ان وجود هذا الشيء مسبوق بالعدم، فذلك لا يعني أنه عدم خاص في زمان خاص.

بينما يعني ذلك عند العرف عدما في مقطع معين من الزمان، كالعشرين أو المائة عام الماضية مثلا، وهكذا الحال بالنسبة للقديم، فحين يقال: ان وجوده غير مسبوق بالعدم، فإنهم يريدون بذلك أنه غير معدوم في تلك العشرين سنة السابقة، أي ان نظرهم للوجود والعدم متجه نحو هذه العشرين أو المائة سنة مثلا.

فيما لا ينصب نظر الفلاسفة على ذلك، لأنهم لا يلاحظون المفهوم النسبي والأضافي، وانما يلاحظون المصطلح المطلق.

الحدوث والقدم الذاتيان والحدوث والقدم الزمانيان

عمد الفلاسفة إلى تقسيم الحدوث والقدم بتقسيم آخر وهو: الحدوث والقدم الذاتي، والحدوث والقدم الزماني. إلاّ ان هذا التقسيم لم يكن مورد اهتمام المتكلمين.

وبتعبير آخر: ذكر الفلاسفة ان الحادث ما كان وجوده مسبوقا بعدمه، والقديم ما كان وجوده غير مسبوق بعدمه. ولكن هنالك معنيان للعدم هما:

العدم المقابل: وهو العدم الذي لا يقبل الاجتماع مع وجود الشيء.

والعدم المجامع: وهو العدم الذي يقبل الاجتماع مع وجود الشيء.

العدم المقابل

العدم المقابل هو العدم الزماني، فحين يقال مثلا: زيد حادث، فهذا يعني ان وجود زيد مسبوق بعدمه، فزيد ولد قبل عشرين عاما، ولذلك فان (زيدا بما أنه زيد) لم يكن موجودا قبل ذلك، وما كان له وجود آنذاك ليس هو زيدا، لأن زيدا هو هذا الفرد الخاص من أفراد الإنسان.

وبعبارة أخرى: ان زيدا لم يكن موجودا قبل مائة عام، أي انه كان معدوما آنذاك، ثم وجد فيما بعد، أي قبل عشرين عاما.

اذن وجود زيد كان مسبوقا بعدمه، وهذا العدم هو ما يسمى بالعدم المقابل أو العدم الزمانيّ.

العدم المجامع

كما ان لزيدٍ هذا عدما آخر، وهو نفس إمكان زيد، أي الإمكان الذاتي الذي تقدم بيانه في الفريدة الثانية؛ وذلك لأن واقعية الإمكان هي واقعية العدم. فمثلا حين يقال:

هل زيد ممكن الوجود أم لا؟

الجواب: نعم.

وحين يقال: ماذا يعني كون زيد ممكن الوجود؟

يكون الجواب: أن زيدا بذاته لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم، فالإمكان يعني اللااقتضائية، وهذا يعني ان مرجعه السلب، والذي يعود أخيرا إلى العدم.

وهنا نتساءل:

هل زيد ـ أو الإنسان ـ الذي هو ممكن الوجود، هل هو في المرتبة الأولى أي في مرتبة ذاته لااقتضاء، ثم يتحقق وجوده بعد ذلك، أي انه يكون موجودا في المرتبة الأولى، وبعد ذلك يكون لااقتضاء في المرتبة التالية، أم ان وجوده مقترن بلااقتضائيته في مرتبة واحدة؟

وبتعبير آخر: هل الإنسان لأنه ممكن موجود، أو لأنه موجود ممكن؟

من الواضح ان الإنسان لأنه ممكن موجود، وانّ امكانه متقدم على وجوده، أي ان إمكانه تحقق في المرتبة الأولى، ثم تحقق وجوده في المرتبة الثانية، فامكانه ناشئ من ذاته، اما وجوده فناشئ من علته، وبذلك يتبين ان الإمكان هو ما بالذات بالنسبة للانسان، بينما الوجود هو ما بالغير بالنسبة له، حيث يكتسب وجوده من غيره، بخلاف الإمكان الذي هو من جهة ذاته وماهيته.

من هنا تكون كل ماهية ممكنة الوجود مسبوقة بإمكانها الذاتي، أي ان وجودها مسبوق بلا اقتضاء ذاتها، وهذا يعني ان هذه الماهية الممكنة الوجود حين تلاحظ في مرتبة ذاتها، فهي غير موجودة وخالية من الوجود، ثم يتحقق لها الوجود في مرتبة لاحقة، أي أن امكانها متقدم على وجودها، والتقدم هنا ليس تقدما عينيا وانما هو تقدم في ظرف العقل، ومن خلال التحليل العقلي، كما سبق ان أوضحنا ذلك في مبحث الجعل، وملخص ذلك ان: الشيء قرِّرَ فأمكن، فأُوجِبَ فَوَجَبَ، فأُوجِدَ فوجِدَ.

فالمراتب التي يحددها العقل هنا اذا هي: اعتبار الذات أولا، ثم إمكان الذات، ثم ايجابها، ثم وجوبها، ثم إيجادها، ثم وجودها.

فبحسب المراتب العقلية إذا يكون الوجود متأخرا عن الإمكان، وقد ذكرنا ان واقعية الإمكان هي واقعية العدم، وبذلك يكون وجود كل ممكن مسبوقا بهذا

العدم، إلاّ ان هذا العدم هو عدم مجامع، أي انه لا ينافي الوجود، لان الشيء في حال كونه موجودا هو ممكن الوجود، بمعنى ان له لااقتضائية في الحال التي يكون فيها موجودا، والأمران قابلان للاجتماع معا.

وهذا النحو من مسبوقية الوجود بالعدم يصطلح عليه الفلاسفة «الحدوث الذاتي»، بينما اصطلحوا على مسبوقية وجود الشيء بالعدم المقابل «الحدوث الزماني»، إذن معنى الحدوث الذاتي لديهم هو العدم المجامع أي الإمكان الذاتي.

ومن المعلوم ان كل حادث زماني هو حادث ذاتي، ولكن ليس من الضروري أن يكون كل حادث ذاتي حادثا زمانيا.

إلى هنا أوضح السبزواري هذه المصطلحات فقط، ثم تعرض لبيان مصطلح آخر هو «الحدوث الدهري»، وهذا النوع من الحدوث من مبتكرات الميرداماد، حيث كان هذا الفيلسوف مهتما بمسألة الحدوث الدهري بشكل متميز، حتى أضحت الكثير من الأبحاث التي اشتملت عليها مصنفاته تدور حول تشييد أركان نظرية الحدوث الدهري، ولذا سيؤدي دحض هذه النظرية إلى انهيار ركيزة مهمة لفلسفته.

من هنا لم يتعرض ملا صدرا ـ تلميذ الميرداماد ـ في مصنفاته لهذه النظرية، مع أنه ذكر أستاذه في موارد متعددة بالتبجيل والاحترام، كما نلاحظ ذلك في عباراته التي يذكره فيها في غير مبحث الحدوث، من قبيل: «شيخنا الأستاذ»، «سيدنا الأستاذ»، «سيدنا وأستاذنا»، «استاذنا السيد الأكرم»، «شيخنا وسيدنا ومَنْ إليه سندنا في العلوم»، وكذا قوله: «دام ظله العالي»، «دام عمره ومجده»، «أدام الله علوّه ومجده».

إلا أن ملا صدرا لم يتعرض لمسألة الحدوث الدهري في مباحث الحدوث والقدم، ولم يُشر ولو مجرد إشارة إلى هذا المصطلح.

ويعود السبب في ذلك إلى أنه من جهة لا يتبنى نظرية الحدوث الدهري لأستاذه، ومن جهة أخرى كان يحترم أستاذه ويعظمه، ولذا لم يحاول ان

يخوض في هذه المسألة، لما قد يلزم من ذلك من المساس بمقام أستاذه، وهو ما اراد اجتنابه.

بينما كان موقف السبزواري من مسألة الحدوث الدهري مغايرا لموقف ملا صدرا، حيث كان من المدافعين عن تلك المسألة إلى حد ما، وهو ما سيأتي بيانه في البحث الآتي.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٢)

الحدوث والقدم الذاتي والحدوث والقدم الزماني

بيان لما سبق

تقدم في البحث السابق بيان أقسام الحدوث والقدم، وكيف ان الحدوث الحقيقي ـ في مقابل الحدوث الإضافي ـ ينقسم إلى:

١ـ الحدوث الزماني.

٢ـ الحدوث الذاتي.

كما عرفنا ان هذا التقسيم يقوم على أساس تعريف الحدوث بكونه: مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وهذه المسبوقية بالعدم على نحوين:

١ـ مسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع.

٢ـ مسبوقية وجود الشيء بالعدم المقابل.

وبذلك عُرِّف «الحدوث الزماني» بأنه: مسبوقية وجود الشيء بالعدم المقابل و«الحدوث الذاتي» بأنه: مسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع.

وفي بيان الفرق بين العدم المقابل والعدم المجامع ذُكِر ان الأول يعني: عدم نفس الشيء الذي يقابل وجوده، ولذا يمكن ان يكون باعتبار ما نقيض ذلك الشيء.

فان كان وجود الشيء مسبوقا بمثل هذا العدم «المقابل لوجود الشيء»، تحقق الحدوث الزماني، فمثلا زيد الحادث هذا اليوم، يكون وجوده مسبوقا بعدمه، وهذا العدم هو المقابل لوجود زيد، «فوجوده مسبوق بعدمه».

وهذا يعني ان عدم زيد «العدم المقابل لوجوده» يتقدم على وجود زيد. أما كيف يتقدم عدمه عليه؟ فهو من حيث كون الزمان السابق هو ظرف عدم زيد، والزمان اللاحق ظرف وجود زيد، ولما كان عدمه في الزمان السابق ووجوده في الزمان اللاحق، اذن سيكون وجوده مسبوقا بعدمه المقابل، لأن ظرف هذا العدم هو الزمان السابق.

بينما يختلف الأمر في العدم المجامع، وهو العدم الذي يقبل الاجتماع مع وجود الشيء، بمعنى أنه لا يكون في مقابل هذا الوجود بحيث لا يمكن أن يجتمع معه، وهو ما عبر عنه الشيخ بـ «الليسية الذاتية» التي هي لازمة لكل أمر ممكن، فكل ممكن بالذات له مثل هذه الليسية، وما هذه الليسية سوى الإمكان الذاتي للشيء، لأن الإمكان أمر سلبي كما عرفنا.

والمقصود بالإمكان هو ما يقابل الوجوب والامتناع، وهو لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم، وهاتان اللاافتضائيتان هما ما نريده بالإمكان.

فحين نقول: ان هذا الشيء ممكن، يعني ذلك ان وجوده ليس ضروريا، وعدمه ليس ضروريا، وبتعبير آخر: لا يمتنع وجوده ولا يمتنع عدمه.

إذن، فكل ماهية ممكنة تقتضي ذاتها هذه الليسية، أي ان الماهية الممكنة من حيث هي هي غير موجودة، وإنما من حيث هي هي ممكنة الوجود.

وبعبارة أخرى:

ان الشيء اللازم لماهية الممكن ليس الوجود ولا العدم، وإنما هو إمكان الوجود، وهذا يعني ان كل ماهية ملازم لذاتها عدم اقتضاء الوجود، وعدم اقتضاء العدم، أي اللااقتضائية.

وعلى هذا الأساس فانّ كل ماهية ممكنة موجودة، يصدق عليها في المرتبة التي قبل مرتبة وجودها هذه اللااقتضائية، ومن الواضح ان المقصود بذلك هو

في مرتبة العقل، ولا علاقة للزمان بذلك.

وبذلك يتضح ان كلّ ماهية لها هذه اللااقتضائية في الدرجة الأولى، ثم تتصف بالوجود في الدرجة الثانية، ولذا قلنا إنّ: الشيء قرر فأمكن، فأوجب فوجب، فأوجد فوجد. هذه خلاصة مكثفة للبحث السابق.

الحدوث والقدم الذاتيان

الحدوث الذاتي يقابل القدم الذاتي، فإذا قيل ان شيئا ما «قديم ذاتي»، فيعني ذلك ان ماهيته في مرتبة ذاتها ليس لها تلك اللااقتضائية، وإنما لماهيته اقتضاء الوجود في مرتبة ذاتها.

وإذا قيل ان شيئا ما «حادث ذاتي»، فيعني ذلك ان ماهيته لا تقتضي الوجود ولا العدم في مرتبة ذاتها، ثم يصير موجودا بعد ذلك، وكلّ شيء لا يقتضي الوجود ولا العدم في مرتبة ذاته، لا بد أنْ يكون وجوده في المرتبة اللاحقة من ناحية الغير، وليس من ناحية ذاته.

من هنا يتضح ان كلّ معلول من المعلولات في العامل يتصف بالحدوث الذاتي، فكل معلول حادث ذاتي، لأنه من الواضح ان الشيء ما لم يكن ممكن الوجود فلا يمكن أن يكون معلولا، وكل معلول يكتسب وجوده من العلة، وهو قبل ان يحصل على هذا الوجود، أي في مرتبة ذاته، يتصف باللااقتضائية.

إذن، كلّ معلول يتصف بالوجود، يكون هذا الوجود المكتسب من العلة مسبوقا بلا اقتضائية ذاته، وهذا هو معنى الحدوث الذاتي.

وبذلك يتضح أن الموجود الوحيد الذي لا علة له، ويكون وجوده من ذاته «ولا بد ان لا يكون هذا الموجود ممكن الوجود، بل يكون واجب الوجود»، هو القديم بالذات، وكلّ موجود ليس هكذا هو حادث بالذات.

وبناء على تقسيم العدم إلى عدم مقابل وعدم مجامع، اتضح تقسيم الحدوث إلى حدوث زماني وحدوث ذاتي.

الجذور التاريخية لبحث الحدوث الذاتي

ينبغي أن نعود إلى معرفة تاريخ مسألة الحدوث والقدم وأقسامها، والتعرف على المواقف التي تبناها بعض الحكماء كالميرداماد الذي قال بنوع من الحدوث اصطلح عليه بالحدوث الدهري، كما تجدر الإشارة إلى ان تطور البحث في هذه المسألة على يد الحكماء المسلمين نشأ عن بواعث اسلامية انتهت بالبحث إلى هذه النتيجة.

ولذا سنحاول فيما يلي بيان التطور التاريخي لهذه المسألة في جملة نقاط هي:

١ـ ذهب الحكماء إلى ان عالم الطبيعة قديم زماني، بمعنى أنه لو عدنا إلى الوراء فلا نصل إلى بداية للزمان، فقبل كل زمان هناك زماني، هذا الزمان قبله زماني، وذلك الزمان كذلك... وهكذا.

والزمان المجرد لا وجود له، أي لابد أن تكون دائما، هنالك أشياء، وحوادث ومتحركات، وواقعيات زمانية. وقد قرر هذا الرأي بالقاعدة التالية:

كل حادث مسبوق بمادة ومدة

ويعني ان كل حادث لابد أن يكون مسبوقا بوجود مادة، وكذا لا بد أن يسبق بوجود زمان، إلى ما لا نهاية.

٢ـ الحكماء الذين تبنوا هذا القول من المؤمنين بالله والقائلين بوجود واجب الوجود. فينسب لارسطو مثلا الذي هو من الحكماء القدماء القائلين بواجب الوجود، ينسب له:

القول بمبدأين، أحدهما المبدأ الفاعل، والآخر المبدأ القابل، حيث يعتقد ان المادة قديمة في العالم، اما الصور فهي حادثة، وتنشأ الخلقة من مجموع تدخل العاملين: عامل الأب وعامل الأم، أو العامل الفاعل والعامل المنفعل، فالمادة قديمة والله قديم، والعالم عبارة عن تأثير الفاعل الذي هو الله بالمنفعل الذي نسميه المادة. وحين يمنح الله الصورة للمادة، يوجد آنئذ العالم. وبهذا يفترض

الله تعالى كأنه انسان، والعالم كالمادة التي يمنحها الله صورا متعددة، وهو دائم العمل في العالم، حيث يمنحه صورة، فيما يسلب منه أخرى... وهكذا. وبذلك تكون الصورة حادثة، والله قديم، وكذا مادة العالم قديمة.

اذن (بحسب ما نسبه البعض لأرسطو) يعتقد أرسطو بوجود واجبين هما:

أـ واجب الوجود الفاعل.

ب ـ واجب الوجود القابل.

أما باقي الأشياء فهي حادثة، باستثناء الأفلاك فانّ صورتها قديمة كمادتها، بينما حركاتها فقط حادثة، خلافا لعالم ما دون الأفلاك الذي يعبر عنه أرسطو «بعالم الكون والفساد» فانّ صوره حادثة ومادته قديمة، كما ان الذات الإلهية قديمة أيضا.

مناط الاحتياج إلى العلة

٣ـ ذكر الفلاسفة الإسلاميون مسألة أخرى، تقدم الحديث عنها فيما سبق، وهي: مناط الاحتياج إلى العلة، وتعدّ من المسائل الفلسفية المهمة جدا.

وتتلخص هذه المسألة في الإجابة على هذا السؤال: ما هو منشأ احتياج الشيء إلى العلة؟

وهل منشأ ذلك الحدوث ـ وهو الحدوث الزماني بالمعنى الذي ذكرناه ـ بمعنى ان الشيء لو لم يكن حادثا زمانيا لما احتاج إلى العلة؟

فإذا كان الجواب على هذا السؤال هو الإثبات، أي قيل ان منشأ الاحتياج إلى العلة هو الحدوث الزماني، فيلزم من ذلك كون مادة العالم والأفلاك واجبة الوجود ومستغنية عن العلة، بناء على القول بالقدم الزماني للمادة والأفلاك بصورتها ومادتها كما تقدم.

وقد تبنى الحكماء نظرية أخرى في الجواب على هذا السؤال، مفادها ان الحدوث والقدم الزماني لا علاقة لهما بمسألة الاحتياج إلى العلة وعدمها، لأنّ مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الذاتي، بمعنى أنه كلما كان الشيء ممكنا

بالذات فهو محتاج إلى العلة سواء كان قديما زمانيا أو حادثا زمانيا.

وهذا القول الذي أفاده الحكماء هو الجواب الصحيح على هذا السؤال، لأن الحدوث لا يمكن ان يكون هو مناط الاحتياج إلى العلة.

وفي ضوء ذلك تكون مادة العالم وكذا الأفلاك بمادتها وصورتها محتاجة إلى العلة، وان قيل بقدمها الزماني، وبتعبير آخر: هي محتاجة إلى واجب الوجود، وهي معلولة لعلة أخرى.

كما انه لا معنى للحدوث الزماني في عالم العقول وعالم المجردات التي هي قديمة زمانيا.

وعلى أساس هذه النظرية، أي كون الحدوث الزماني ليس هو مناط الاحتياج إلى العلة، يكون كل شيء معلولا ومخلوقا لذات الباري تعالى.

بناء على ذلك فسّرَ الحكماء ما ذهب إليه أرسطو، فقالوا: إنّه يرى أن المادة قديم زماني، اما أولئك (أي المتكلمون الذين ذهبوا إلى غير ما قاله الحكماء في هذه المسألة) فإنهم توهموا: ان كل قديم زماني هو قديم ذاتي، ولذا زعموا ان أرسطو من الثنوية.

بينما الصحيح ان أرسطو ليس ثنويا، وانما هو موحد، لا يعتقد بتعدد الواجب، ولم يقل بالقدم الذاتي للعالم[1].

---

(١) لا يتوفر بأيدينا دليل في مؤلفات أرسطو يفيد أنه توصل إلى هذا الاكتشاف، وهو معرفة مناط الحاجة إلى العلة، إلا ان الكثيرين حاولوا تفسير كلام القدماء بهذا الشكل، فإذا كان كلامه يحتمل معنى صحيحا، ولو انه لم يصرح بذلك في كلامه، فإنهم حملوه على هذا المعنى، فقالوا:

لا يمكن ان يكون أرسطو غافلا عن أن مسألة مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان وليس الحدوث، كما أنه أعتقد ان مادة العالم القديم الزماني هي قديم ذاتي، فهي واجب الوجود بالذات أيضا.

وعلى الأقل هو من القائلين بمبدأين للعالم: مبدأ فاعل ومبدأ قابل.

وقد ذهب الحكماء كابن سينا إلى القول بالقدم الزماني لمادة العالم، وصورة الافلاك ومادتها، وكذلك العقول والمجردات.

إلاّ ان تلك الأشياء مع قولهم بقدمها الزماني، لم يعتقدوا بانها واجبة الوجود، وانما آمنوا بأنها ممكنة الوجود ومعلولة ومخلوقة لواجب الوجود، بناء على تمييزهم وفصلهم بين القدم الزماني والقدم الذاتي. وبهذا يكونون قد فهموا ما قاله أرسطو.

إلاّ أن هذه المسألة بحثت بشكل آخر بين الفلاسفة الأوربيين، وكذلك بين المتكلمين المسلمين، فقد تبنى المتكلمون نظرية أخرى في هذه المسألة لم تزل الكثير من آراء الفلاسفة الغربيين تتفق معها، وتتلخص تلك النظرية بقولهم: ان الشيء اما أن يكون معلولا ومخلوقا وحادثا زمانيا، واما أن يكون قديما زمانيا وليس معلولا ولا مخلوقا.

وبتعبير آخر: اما أنْ يكون الشيء معلولا ومخلوقا وحادثا زمانيا، أو قديما زمانيا غير محتاج إلى العلة. إذ من الواضح انه يلزم من القول بالقدم الزماني للعالم القول بعدم احتياجه إلى الخالق، اما مَنْ يقول بالحدوث الزماني للعالم فإنه يقول باحتياجه إلى الخالق وواجب الوجود.

والحدوث الذي يذكر في بيان المتكلمين هو الحدوث الزماني فقط، ولذلك اضطرب قول المتكلمين في: ان الشيء القديم الزماني يكون في الوقت نفسه حادثا ذاتيا. ومن الواضح ان هذا الكلام لا معنى له.

من هنا يتبين ان أصل مسألة تقسيم الحدوث إلى زماني وذاتي، هو احدى المسائل التي بحثناها سابقا في باب الوجوب والإمكان والامتناع، وهي مسألة مناط الاحتياج إلى العلة.

حيث ذهب البعض إلى ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان وليس الحدوث، فكل ممكن يحتاج إلى العلة من حيث امكانه ـ سواء كان حادثا زمانيا أم لا ـ ولذا سيكون وجوده مسبوقا بامكانه الذاتي، فوجوده اذن مسبوق بنوع عدم، وبذلك يكون محتاجا إلى العلة، وتسمى هذه المسبوقية بـ (الحدوث

الذاتي) فليس الحدوث سوى مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وهذا الذي قلناه آنفا هو نوع مسبوقية وجود الشيء بالعدم.

إذن، محور الكلام في هذه المسألة يدور حول الاسم، حيث عبر هؤلاء عن هذا النوع من المسبوقية بـ (الحدوث)، لأنهم حرصوا على التمسك بالتعبير الإسلامي المأثور (العالم حادث)، ولذا احتج المتكلمون والمتشرعون على الحكماء بإجماع كل الأديان على ان العالم حادث، فكيف يقال: ان العالم قديم ودائم الوجود؟

أجابهم الحكماء: صحيح ان الأديان مجمعة على كون العالم حادثا، إلا أنه ينبغي تحديد معنى الحدوث المقصود، لأنه لا يوجد إجماع على معنى واحد للحدوث.

وهذا نظير ما لو وجد إجماع على ان زيدا قائم، ولكن لم يتحقق إجماع على تفسير محدد لقيام زيد.

إذن يقبل الحكماء القول بحدوث العالم، ولكن ما هو المراد بهذا الحدوث؟

ومثال ذلك: الآية الكريمة التي تقول ﴿الله نور السماوات والأرض﴾، فإنها تنص على ان الله تعالى نور السماوات والأرض، ولكن ما هو المراد بالنور هنا؟

فالمتكلم الذي يتمسك بالظاهر يذهب إلى أن المراد بالنور هو النور الحسي، بمعنى هو ما نحسه من نور في السماء والأرض أي في عالم الوجود، لأن الآية القرآنية تقول لتصرح بذلك فلا بد ان يكون معناها كذلك.

ولكن الصحيح ان الآية تنص على أنه جل شأنه نورٌ لكنها لا تحدد المعنى المقصود بالنور هنا، فالبحث إذن يدور حول تفسير معنى النور، أما أصل القضية فلا كلام حوله[1].

---

(١) س: ماذا يريد القدماء بكلمة (عالم) حين يقولون (العالم حادث)؟

ج: العالم هو ما سوى الله تعالى.

س: هل عبارة (ماسوى الله) مرادفة لكلمة (عالم)؟ ﴿

ج: نعم، يعبر عمّا سوى الله بالعالم.

س: إلا أنهم يستعملون كلمة (عالم) أحيانا في دائرة ضيقة جدا، حين يقصدون بالعالم ما يحيط بهم، أي عالمهم الخاص، فإذا ما أريد هذا المعنى من العالم ما هو الأشكال؟

ج: حسنا، حتى لو استعملنا كلمة (عالم) في المعنى الواسع، فان هناك إجماعا على ان (العالم) هو ما سوى الله وما هو حادث. ولكن ما هو نحو الحدوث؟ وبأي معنى يكون الحدوث؟ وهذا الذي أشرتم له هو نحو من تفسير الحدوث.

س: ذكرتم ان الجذور التاريخية لمسألة الحدوث الذاتي والقدم والزماني تعود إلى مسألة مناط الاحتياج إلى العلة، فإنها هي التي حدت بالحكماء لأن يبتكروا هذا التقسيم.

ولكن ربما يقال: ان هذا التقسيم وهذه المصطلحات تتقدم تأريخيا على مسألة مناط الاحتياج إلى العلة، لأن هذه التقسيمات والمصطلحات طرحت في عصر الفارابي لغرض اسلامي كما أشرتم، وذلك عندما حاولوا الجمع بين الفلسفة اليونانية والعقائد الإسلامية، وخصوصا ما يرتبط بصفات الله من تلك العقائد، فواجهتهم بعض الإشكالات من هذه الناحية، لأن مسألة الخلقة لم تطرح أصلا في الفلسفة اليونانية، وان جميع الحكماء اليونانيين تقريبا يعتقدون بقدم مادة المواد، وحين طرح في مباحث العقيدة الإسلامية هذا السؤال: هل صفات الله متغيرة أم ثابتة؟

كان الجواب: ان صفات الله ثابتة لأنها جزء ذاته، ولا يمكن ان تكون متغيرة، أو انه لا يمكن أن يتصف الله تعالى بصفة كان يفقدها قبلا، فإذا ما قلنا: الله خالق، فلا بد ان تكون هذه الصفة ثابتة له دائما.

اما لو قلنا ان الخالقية وجدت متأخرة له، وان العالم حادث زماني، فان ذلك يعني أن الله لم يكن خالقا في زمان ما، وهذا ما يؤدي إلى اشكال التغير في الذات الإلهية، لأن صفاته جزء ذاته.

بناء على ذلك، ولأجل الفرار من هذا الأشكال، قيل ان العالم حادث ذاتي وقديم

﴿ زماني، ولعل مسألة مناط الاحتياج إلى العلة طرحت فيما بعد.

ج: كلا، ليس الأمر كذلك، فان صفات الباري لم تكن هي السبب في طرح هذه المسألة، وقد ألمحنا إلى ان بحث مناط احتياج الممكن إلى العلة نشأ في وقت متأخر، بعد التعارض بين آراء الفلاسفة والمتكلمين، وان كنت لا أتذكر بشكل دقيق تاريخ ظهور هذه المسألة، إلا ان تاريخها يمتد إلى عصر ابن سينا، وربما تجاوز ذلك إلى عصر الفارابي.

وقد تفرعت مسألة الحدوث الذاتي والحدوث الزماني من هذه المسألة، وليست لها أية علاقة بمسألة صفات الباري.

والمسألة التي ترتبط بصفات الباري هي مسألة انفكاك المعلول عن العلة التامة (ربما سنتعرض لها فيما بعد)، وهذه المسألة بلغت ذروتها على يد الغزالي وابن رشد، ذلك لأن الغزالي سعى للدفاع عن عقائد المتكلمين، والرد على آراء الفلاسفة.

وبذلك يتضح ان المسألة لا علاقة لها بمسألة الخالقية، وكيف ان الباري لم تكن له صفة الخالقية ثم تحققت فيما بعد، فان هذه المشكلة تم حلها على أساس وجود نوعين من الصفات للباري وهما:

أـ صفات الذات.

ب ـ صفات الفعل.

ولا مانع من القول بحدوث النوع الثاني من الصفات.

من هنا ينبغي التفتيش عن جذور مسألة الحدوث الذاتي والحدوث الزماني في مسألة انفكاك المعلول عن علته التامة، التي ولد في احضانها بحث الحدوث الذاتي والحدوث الزماني، وقد حاول الحكماء صياغة هذا البحث بما ينسجم مع البيان الإسلامي.

وهنا لابد من التنبيه إلى ان القضية لا تتمثل في موافقتها مع الفكر اليوناني أو عدم موافقتها، وإنما لا بد أن تتفق مع ما يقتضيه البرهان.

فقد أقام الفلاسفة براهين متقنة على ان كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها، وهذه قاعدة ترتكز على برهان لا سبيل للخدشة أو المناقشة فيه. ﴾

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه بعد أن أقيم البرهان على ذات واجب الوجود، بُرهن على أن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات. وهذا الأمر غير كون واجب الوجود له صفات عارضة أولا، وهو أعمق من ذلك.

وبتعبير آخر، أن معنى واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، هو أنه لا يمكن أن يكون واجب الوجود ذا حيثية واجبة من ناحية، فيما يكون ذا حيثية ممكنة من ناحية أخرى.

لقد أضحت هذه المسألة بمثابة البديهيات في الفلسفة الإسلامية، فكل صفة يمكن افتراضها للواجب لا بد أن تكون واجبة له، أيا كانت هذه الصفة. فإذا لاحظنا صفة العلم، فلا بد أن يكون واجب العالمية لا ممكن العالمية، وهكذا الأمر في سائر الصفات الأخرى كالقدرة، والحياة، والارادة، والخالقية، إذ لا بد أن يكون واجب القدرة لا ممكن القدرة، وواجب الحياة لا ممكن الحياة، وواجب الارادة لا ممكن الارادة، وواجب الخالقية لا ممكن الخالقية، وأيضا واجب الفاعلية لا ممكن الفاعلية، وواجب الفياضية لا ممكن الفياضية. من هنا يتضح أنه حتى لو غضضنا النظر عن العالم، ولم نعتمد على قاعدة «كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها»، ولو انصرفنا عن جهة الخلق، ولاحظنا الجهة الأخرى، وهي جهة الخالق وواجب الوجود ومبدع العالم، فسوف ننتهي إلى مسألة الحدوث الذاتي والحدوث الزماني؛ وذلك لأن الباري كما ان وجوده أزلي، كذلك هو قادر منذ الأزل، وعالم منذ الأزل، وفياض منذ الأزل، وليس لجوده وفيضه انفكاك عن ذاته، ولا يمكن ان تكون صفة الفيض ممكنة لواجب الوجود، أي تثبت له فيما بعد، وإنما هو واجب الفياضية على الدوام. اذن، بناء على ذلك، لا يمكن أن يكون العالم أي فيض الوجود منفكا عنه.

في ضوء ذلك تتبلور مسألة أخرى، وهي : ان نفس العالم وقضاياه وجودها حادث، وهي من الحوادث الزمانية، فكيف يمكن ربطها بالقديم؟

تلك هي مسألة ربط المتغير بالثابت، وهي مسألة مستقلة أخرى، وليس لها تأثير في بحث الحدوث الذاتي والحدوث الزماني.

☜ وعلى أية حال لا يمكن انفكاك كل العالم عن ذات واجب الوجود، إذ لا يمكن فرض وجود الواجب الأزلي وعدم وجود العالم، ولا معنى للقول ان هذا الواجب الأزلي تنبه فيما بعد وخلق العالم.

س: حين يقال: خلق العالم، فما هو الشيء الذي خلقه من العالم؟ هل خلق مادة العالم أم ماذا؟

ج: فليكن أي شيء، غير ذاته، ما سوى ذاته.

س: ولكن ما هو الشيء الذي كان مع الله؟

ج: لا شيء مع الله تعالى، ولكن «من الله» ماذا وجد، وأضحى دائم الوجود؟

س: هل ما نراه من التحولات والتغيرات كان موجودا؟ وهل هذا العالم الذي نشاهده الآن كان موجودا؟

ج: كلا، الموجود هو الوجود، وهذه التحولات ترتبط بمسألة ارتباط المتغير بالثابت، وتلك مسألة أخرى.

فعالم الوجود له وجود أزلي وأبدي، وتقدم وتأخر مراتب العالم مسألة أخرى لا بد أن تبحث بصورة مستقلة. وقد بحثت مسألة ربط المتغير بالثابت في باب القوة والفعل.

س: هل لهذه المسألة ارتباط بمسألة الفاعل المختار والفاعل المجبور؟

ج: ليس لهذه المسألة ارتباط بمسألة الفاعل المختار والفاعل المجبور.

لقد أثار المتكلمون مسألة الفاعل المجبور والفاعل المختار، فقالوا: إذا كان الفيض الإلهي أزليا فيلزم من ذلك أن يكون الله فاعلا موجبا وفاعلا مجبورا.

بينما العكس هو الصحيح؛ وذلك لأن الله تعالى فاعل موجِب (بكسر الجيم) اتصف فيضه بالأزلية، فلو قلنا إنه لم يكن فاعلا منذ الأزل وهو لا يزال فاعلا، فانه في هذه الحالة سيكون فاعلا موجَبا (بفتح الجيم).

لماذا؟ ذلك لأن الشيء ان لم يكن فاعلا ثم أضحى فاعلا فيما بعد، فمعنى ذلك عدم توفر الغاية لديه سابقا ثم وجدت لاحقا، كما أنني، الآن لا أريد شرب الماء مثلاً، ثم بعد ذلك أرغب في شربه لكي أرتوي وأرفع بذلك عطشي، وهذا يعني تحكم جبر غائي☜

في سلوكي، فالغاية التي لم تكن ثم وجدت لدي فيما بعد، هي التي أخرجتني من فاعل بالقوة إلى حالة فاعل بالفعل، وحينئذ سأكون «فاعلا موجَبا».

اما بالنسبة للفاعل التام، والذي تكون الفاعلية والغائية بالنسبة له أمرا واحدا، فيلزم ان تكون فاعليته أزلية.

س: ينسجم هذا البيان مع صفة القدرة، لكنه لا ينسجم مع الارادة؟

ج: بل ينسجم مع الارادة أيضا، كما سيأتي بيان ذلك وغيره في باب الإلهيات بالمعنى الأخص، حيث ترتبط هذه الأبحاث بعضها مع البعض الآخر، وسنحلل معنى الارادة هناك، وعندها سنلاحظ ان هذا البيان ينسجم مع صفة الارادة أيضا.

وقد توهم البعض ان الارادة أمر يحدث جزافا، كما نجد ذلك في التعاريف التي ذكرها بعض الأوروبيين للارادة، حيث زعموا أنها أمر حادث بلا سبب.

س: ألا يعني «مريد» ان شاء فعل وان شاء لم يفعل؟

ج: نعم.

س: إذن كيف ينسجم ذلك مع قولكم: انه من غير الممكن ان ينفك العالم عن الله آنا ما؟

ج: حسنا «ان شاء فعل» وليس «ان شاء شاء»، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء وفعل، فقضية «ان شاء فعل» شرطية.

س: مع قولنا: لكن «شاء» يمكن أن يقال: لم «يشأ»، بينما أفدتم: دائما «شاء»، أي يكون ذلك ضروريا له تعالى؟

ج: كلا، لا لزوم هنا، لأنه لا يلزم صدق المقدمتين في الشرطية، إذ تصدق القضية الشرطية حتى مع المحالين أحيانا، فإذا ما صدق المقدم لا يلزم أن يكون الطرف الآخر ليس محالا، وسيأتي بيان ذلك في باب الالهيات بالمعنى الأخص.

وهنا نريد ان نوضح الجذور التاريخية لمسألة الحدوث الذاتي والحدوث الزماني، وإلا فان بعض هذه المسائل تقدم بيانها سابقا، وفيما سيأتي بيان مسائل أخرى في الأبحاث الآتية.

خلاصة البحث

يتلخص مما سبق ان الحدوث ينقسم إلى:

أ- حدوث ذاتي.

ب - حدوث زماني.

والثاني له جذور اسلامية وفلسفية، أي له جذر نقلي وعقلي، ونعني بالجذر النقلي القول المعروف بأن (العالم حادث)، أما الجذر العقلي فهو القول بأن سلسلة الحوادث لا نهاية لها، فلا يمكن أن تنتهي إلى حد ولا يمكن أن نعين لها بداية.

من هنا نشأت المشكلة، فان قيل بالقدم الزماني للعالم، يلزم من ذلك القول بتعدد واجب الوجود، ولذا انبثق البحث في مسألة مناط الاحتياط إلى العلة، وعلى أساسه تم حل هذه المشكلة.

واعتمادا على التفسير المتقدم للحدوث، في أنه يعني مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وكون ذلك على نحوين:

أ - مسبوقية وجود الشيء بالعدم المقابل.

ب - ومسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع.

واعتمادا على ذلك قيل: ان التعبير الإسلامي حول المسألة صحيح، لأن مسألة (العالم حادث) ليست جزءا لقضية (العالم مسبوق بالعدم).

وما يتبادر إلى الذهن دائما هو العدم المقابل، ومن هنا ينشأ الالتباس في ذلك.

بينما لم ينتبه إلى نوع آخر من العدم، وهو العدم المجامع.

وهنالك الكثير من المسائل التي تناظر هذه المسألة، ومن ذلك مثلا ما يتبادر من الآية الكريمة: ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة**﴾[1].

فالموازين هنا جمع كلمة ميزان، والميزان في اللغة يعني الآلة المستعملة في القياس بشكل عام.

---

(١) الأنبياء: ٤٧.

إلاّ ان التماس الدائم للانسان بالموازين المحسوسة التي يستعملها، والتي تتكون من كفتين، ومؤشر متحرك، جعله يتصور ان الموازين الموضوعة يوم القيامة هي من هذا النوع، بينما حقيقة الأمر ليست كذلك، فالموازين توضع كما صرحت الآية الكريمة، إلاّ ان تلك الموازين غير هذه لأن لكل شيء مقياسا ومعيارا بحسبه، أي بما يتناسب معه.

فعلم المنطق يعتبر مثلا ميزانا تقاس به الأفكار الصحيحة، كذلك المحرار يعدُ ميزانا تقاس به درجة الحرارة، ومن المعلوم ان مقياس الحرارة (المحرار) ليس على شكل الميزان التجاري المعروف، وان كان ميزانا للحرارة.

في ضوء ذلك يتضح ان البحث في هذه المسألة حول المصداق، صحيح أن هنالك موازين موضوعة يوم القيامة كما أفاد القرآن الكريم، ولكن ليس من الصحيح أن يقال: ان كانت هنالك موازين فلا بد أن تكون هي الموازين التجارية المتعارفة في السوق[1].

---

(١) س: ربما يرد إشكال: أنكم استعملتم هذه الألفاظ المذكورة في هذه المعاني لكي تنسجم مع ما أوضحتموه؟

ج: كلا، فلفظ الحدوث لم نأت به نحن.

س: هذا المفهوم أنتم أطلقتم عليه الحدوث الذاتي، فيما اطلقتم على ما يقابله القديم الذاتي، وهو ليس إلا أمرا لفظيا، لأن هذا الحدوث الذاتي ليس حدوثا في الواقع، وكذلك العدم المجامع الذي ذكرتموه فإنه ليس عدما في الواقع؟

ج: كلا، لقد أوضحنا ان لفظ «الحدوث» يعني: «أنه لم يكن ثم كان».

س: حسنا، أليس الزمان ملحوظا في ذلك؟ وهل الزمان في اللغة وفي العرف غير داخل في معنى الحدوث؟

ج: كلا، الزمان غير ملحوظ، وهنا نشير إلى مسألة لتوضيح هذا الموضوع، ويقال ان أول مَنْ ذكرها هو الغزالي وهي: ان اللفظ لغة وعرفا يوضع لمعنى عام، فالعرف هو يضع الألفاظ لمعانٍ عامة، وان كان لا يعرف إلا مصداق واحد لها، وهذا لا يعني أنه لو

﴿اكتشف مصداق آخر يكون استعمال اللفظ فيه استعمالا مجازيا، وقد ذكرت أمثلة عديدة لذلك، أشهرها مثلا «المصباح».

س: حسنا، ولكن ما هو المعنى العام لغة هنا؟

ج: المعنى العام هو: مسبوقية وجود الشيء بالعدم، فالحدوث أصلا يعني «عدم الوجود ثم الوجود».

س: أو ليس الزمان داخلا في هذه (المسبوقية)؟

ج: كلا، الزمان ليس داخلا في ذلك، فلا يعني الحدوث: عدم الوجود في زمان ثم الوجود، وإنما يعني: ان شيئا لم يوجد ثم وجد.

وهذا نظير الفاء في قولنا: «تحركت اليد فتحرك المفتاح»، فهل يستفاد من الفاء هنا التأخر الزماني، وانها موضوعة لغة للتأخر الزماني؟ يعني ان مصداقها الأول هو التأخر الزماني؟

التقدم والتأخر مدلول «الفاء»، أي البعدية، فالبعدية هي التأخر، حتى وان لم يكتشف هذا المصداق.

مثال آخر: ان الواضع الأول للفظة «مصباح» وضعها للشيء الذي يسبب الإضاءة والإنارة، وهذا الشيء لم يكن سابقا سوى مصباح زيتي بسيط، والواضع لا يعرف غير هذا المصداق الموجود في عصره، ولو أراد أحد اللغويين تحديد معنى المصباح (الواضع وهو العرف لا يستطيع تحليل المعنى)، فهل يكون للزيت والوعاء الذي يحتويه والفتيل دخل في معنى المصباح أم لا؟

الصحيح: أنه ليس لشيء من هذه الأشياء دخل في معنى كلمة المصباح، إذ لو استبدلنا الزيت بوقود آخر، والوعاء الزجاجي بوعاء آخر معدني، والفتيل القطني بآخر من الكتان، فإنه يصدق عليه اسم المصباح أيضا، لأن مجرد وجود الضوء الذي كان ملحوظا للواضع حين وضع اللفظ يكفي لإطلاق لفظ المصباح على أي مصدر للضوء، ولذا يصح اطلاق اللفظ على كل مصدر جديد للاضاءة.

فالإنسان القديم لم يتصور في يوم ما انه سيكتشف اداة أخرى للاضاء كالتي تستخدم﴾

☜ الآن، فهل استعمال كلمة مصباح في هذا النوع مجازا، بناء على ان المصباح الحقيقي هو الذي يحتوي على الزيت والوعاء الخاص وفتيل القطن؟

كلا، ليس الأمر كذلك، لأن استعمال لفظ المصباح في كل مصدر للضوء هو استعمال حقيقي.

س: ليس الكلام في ان الألفاظ: هل هي موضوعة لروح المعنى أم لا، وانما الكلام حول ما اذا كان الزمان داخلا في معنى الحدوث أم لا؟

ج: حسنا، إلا اننا نريد القول ان دخل الزمان في معنى الحدوث، كدخل الزيت والوعاء في معنى المصباح.

س: كيف نعرف ذلك؟

ج: ان كلّ لفظ يوضع لروح المعنى، أي ان الحدوث هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدم الشيء ذاته،ولكن لما كان المتعارف من السبق واللحوق هو السبق واللحوق الزماني، ولذا يأتي الكلام السابق من باب التطبيق على المصداق، فيكون الحدوث المتصور هو الحدوث الزماني فقط دون الحدوث الذاتي.

وفي الحقيقة أن التوسع في اللغات هو توسع من ناحية المصداق فقط، بمعنى أن الإنسان يكتشف مصاديق جديدة يستوعبها المفهوم السابق من دون أي تغيير في روح المفهوم ولا نقل لمعناه إلى معنى آخر.

ولا إشكال في هذه المسألة من هذه الجهة، نعم هنالك إشكال من جهة أخرى سنشير له لاحقا.

س: ألا يقال: ان الزمان حادث؟

ج: هنا أيضا يأتي نفس البيان المذكور، إذ حين يفرض أي زمان حادث فإنه مسبوق بزمان آخر، وقد بحثت مسألة الزمان نفسه، حيث قيل:

هل تقدم زمان على زمان آخر هو تقدم زماني، أم أنه تقدم آخر؟ وسيأتي ان شاء الله بيان ذلك في باب أنواع السبق واللحوق من مباحث الحدوث والقدم.

اذن الإشكال الذي ذكرتموه غير وارد، إلا انه قد يرد اشكال آخر على كلام القدماء وهو: ☞

إشكال على نظرية الحدوث الذاتي

بعد ان تبين معنى الحدوث الذاتي الذي أفاده الحكماء المسلمون في مقابل الحدوث الزماني، نشير إلى اشكال أورد على ذلك، وملخصه: إذا كان الحدوث هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وليس للزمان علاقة بهذا المفهوم، كما ان المقصود بالعدم هنا ليس هو العدم المطلق، وانما هو عدم نفس الشيء لا عدم شيء آخر، فعندما نوضح هذه المسألة بنفس البيان الذي ذكره ابن سينا ـ وهذا ما فعلناه نحن ـ فان كلام الحكماء المسلمين حول ما أسموه بالحدوث ـ وحتى ما أسموه بالحدوث الذاتي ـ لا يخلو من إشكال.

وبيان ذلك: أنهم قالوا: ان كل ممكن الوجود يكون وجوده مسبوقا بالعدم المجامع، والعدم المجامع هو الليسية الذاتية، والليسية الذاتية هي الإمكان الذاتي، والإمكان الذاتي هو اللااقتضائية والعدم.

☜ نُسلم بأن معنى الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم، وان الزمان غير داخل في ذلك، إلا أنه لا بد أن يكون هذا العدم هو عدم الشيء ذاته وليس أي عدم آخر، فمثلا فعندما يقال:

ان زيدا حادث، وإنه مسبوق بالعدم، فمن الواضح ان العدم المقصود هنا هو عدم الشيء نفسه، وإلا فان مسبوقية وجود الشيء بعدم غيره ليست حدوثا للشيء، فلو قلنا: ان وجود زيد مسبوق بعدم عمر، فهل هذا هو معنى حدوث زيد؟ كلا، فان حدوث زيد لا بد أن يكون مسبوقا بعدم زيد لا بعدم آخر.

وسيأتي بيان هذا الأشكال وجوابه لاحقا.

س: إلا أنه لا بد من وجود شيء غير مسبوق بغيره، مثل مادة المواد التي قيل بانها لم تسبق بشيء، فهل يلزم ان تكون مسبوقة بغيرها؟

ج: بحسب تعبيرهم (الفلاسفة اليونانيون) فان المادة ليست زمانية، وهكذا المسألة بناء على قول حكماء الإسلام، فان المادة لا تكون زمانية، إلا على القول بالحركة الجوهرية ـ كما سيأتي ـ فإنه يكون للمادة نحو حدوث زماني.

وقد يسأل هنا بان هذا الإمكان عدم لأي شيء؟ هل هو عدم نفس الشيء؟ كلا، ليس الامكان عدما لهذا الشيء، الامكان هو عدم الاقتضاء، هو اللا اقتضائية.

فكل شيء ممكن يكون وجوده مسبوقا بعدم الضرورة وعدم الاقتضاء، أي أنه مسبوق بعدم اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم، عدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم، بمعنى أنه مسبوق بعدم ضرورتين وبعدم اقتضاءين. فما علاقة ذلك بمسألة الحدوث لكي نسميها بـ (الحدوث)[1]؟

---

(١) س: لماذا يطرح هذا الأشكال مع حذف الزمان؟ ولم يطرح الاشكال المذكور مع تفسير السبق واللحوق والعدم بمعنى آخر؟ ألا يوجد عدم المعلول في مرتبة العلة؟

ج: ما نقوله غير ما نقصده، فان مسألة عدم المعلول في مرتبة العلة هي مسألة أُخرى، وما ذكرناه هو: ان امكان الشيء ليس عدما لذلك الشيء.

س: كيف يقال: إمكان الشيء غير عدمه، مع أنه في مرحلة العلة يكون المعلول ممكنا، وكل ممكن مسبوق بعدم ذاته؟

ج: ليس الكلام في مرحلة العلة، وانما الكلام في مرحلة الماهية، فالحدوث الذاتي يرتبط بمرحلة الماهية.

س: أليس كل ممكن مسبوقا بعدم ذاته؟

ج: بعدم أي شيء يكون مسبوقا؟

س: مسبوقا بعدمه، بمعنى انه مسبوق بتلك المرتبة، مسبوق بمرتبة العلة، ومرتبة العلة هي مرتبة عدم المعلول؟

ج: ما تقوله لا علاقة له بمبحث الحدوث الذاتي لدى الحكماء، فليس هذا هو بحث الحدوث الذاتي الذي طرحه ابن سينا، وانما يرد مثل هذا الكلام في مبحث الحدوث الدهري الذي سنبحثه لاحقا.

لقد ذكر ابن سينا ان الحدوث الذاتي يعني مسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع، والمراد بالعدم المجامع الامكان الذاتي. ☜

وقد أشار السبزواري إلى ذلك بقوله: «ويوصف الحدوث بالذاتي»، كما ذكر هذا التعريف «ذا قبلية ليسية الذات خذا»، ثم قال: «أو عبرن بدل ليسية الذات بالعدم المجامع».

ثم ذكر التعريف التالي: «يعني الحدوث الذاتي مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية أو المسبوقية بالعدم المجامع، وهما الامكان..

والمقصود بذلك ـ مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية أو مسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع، وهو نفس الامكان الذاتي، الذي هو لازم للماهية، أعني لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته أن يكون ليسا وله من علته ان يكون أيسا».

س: على أية حال فان العدم هو عدم «لهذه الذات الخاصة»، ولذا عندما يقال: عدم ضرورة الوجود، فان المقصود هو عدم ضرورة وجود هذه الذات الخاصة، وايضا عندما يقال: عدم، فالمقصود عدم ضرورة عدم هذه الذات الخاصة.

ج: ان عدم «الضرورة» غير عدم «الوجود»، ولذا حين يقال: ان هذا الشيء ممكن، يعني ذلك أنه ليس له ضرورة وجود، ولا يعني أنه لا وجود له.

س: أليس عدم الوجود أعم؟

ج: حين يقال: «امكان»، فماذا يعني ذلك؟

س: معنى الامكان عدم الاقتضاء.

ج: حسنا، عندما يقال: هذا الشيء ممكن، فهل يعني ذلك أنه غير موجود، أم انه ليس له اقتضاء الوجود حال وجوده؟

س: ليس له اقتضاء الوجود.

ج: حسنا، إذن هذا العدم ـ الذي هو عبارة عن الامكان ـ ليس هو عدم هذا الشيء، أي انه ليس العدم، أي ليس العدم في مقابل وجوده، وما نريده هو ان تبرهنوا على مسبوقية عدم الشيء ذاته، بأي نحو من أنحاء السبق كان ذلك، بشرط ان يكون العدم هو عدم الشيء نفسه.

وبهذا يتضح ان مسألة الحدوث الذاتي، حسب البيان الذي أفاده الشيخ، وأورده السبزواري أيضا، لا يخلو من إشكال، وفيما يلي تفصيل هذا الأشكال:

نسلم بهذا المقدار، وهو ان العالم حادث، بمعنى ان وجود العالم مسبوق بعدمه، وهذا يعني أنه لا بد أن يكون مسبوقا بعدمه لا بعدم شيء آخر، لأن الحدوث أصلا يعني: مسبوقية وجود الشيء بعدم ذاته لا بعدم شيء آخر.

نعم، لا نعني بذلك أنه مسبوق بعدم ذاته بالسبق الزماني، بل نقصد أنه مسبوق بعدم ذاته ولو بنوع آخر من السبق، وعلى أية حال لا بد أن يكون مسبوقا بعدمه.

☜ إلا ان مسبوقية وجود الشيء بالإمكان لا يمكن ان نعبر عنها بمسبوقية وجود الشيء بعدمه.

س: أليس وجود الشيء الآن غير مقيد؟ ألم يكن وجود هذا الشيء الآن هو وجود مع عدم لحاظ العلة، كما أشار الشيخ لذلك بقوله: وله من علته أن يكون أيسا؟

ج: ما هي نتيجة هذا القول؟

س: هذا الوجود الآن وجود مع لحاظ العلة، ولذا يلزم ان يكون ايسا، واما عدمه فيعني رفع هذا الوجود المقيد، وبذلك يكون عدمه بمعنى عدم لحاظ علته.

ج: ان «عدم لحاظ علته» غير الامكان الذاتي، وبحثنا يدور حول الامكان الذاتي.

س: ألا يعني الامكان الذاتي: هذا الشيء من غير ان يلاحظ مع العلة؟

ج: كلا، لا نقصد من غير أن يلاحظ مع العلة، وإلا فماذا نسمي الامكان اللازم لذات الماهية؟ وماذا نسمي العدم الملازم لذات الماهية بقطع النظر عن العلة؟ ومن المعلوم ان الامكان اللازم للماهية الذي يتقدم ـ بحسب التقدم العقلي ـ على الايجاب، والايجاد، والعلة، والوجود، والوجوب، هو الامكان الذاتي، أي ان العقل يتصور ابتداء الماهية ثم إمكانها، ثم يدرك علاقتها بالعلة فيرى: أنها محتاجة إلى العلة؟ اذن العلة توجبها، فتكون واجبة.

اما الاشكال فيرد من جهة: أن الامكان الذاتي للشيء ليس هو العدم الواقعي للشيء اما حين يقرر البحث ببيان آخر ـ كما سنشير إلى ذلك ـ فان هذا الاشكال يندفع.

وعلى هذا الأساس يتبين الأشكال فيما أفادوه، لأنهم ذهبوا إلى ان وجود العالم ووجود كلّ ممكن مسبوق بامكانه الذاتي، وامكانه الذاتي لا يعني عدمه، لأن الامكان الذاتي هو عدم اقتضاء الوجود، أو بتعبير آخر عدم اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم، وأحيانا يعبر عنه بعدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم، بمعنى ان الامكان الذاتي هو التعبير عن هذين العدمين.

جواب الإشكال

يمكن التخلص من الأشكال السابق بتقرير هذه المسألة ببيان آخر، لأن الاشكال إنّما يرد على البيان المتقدم للحكماء.

وملخص البيان الآخر لهذه المسألة هو أن هنالك عدة مراتب عقلية للشيء الممكن، ابتداء من مرحلة الذات والماهية حتى مرحلة الوجود في العالم الخارجي، وهذه المراتب هي[1]:

١ـ العقل ابتداء، في المرتبة السابقة لكل المراتب، حين يلاحظ ماهية ما (كالانسان مثلا)، فانه يرى ان (الانسان) في مرتبة الذات والماهية ليس بشيء.

٢ـ في المرتبة التي هي بعد مرتبة الذات، يعتبر العقل الامكان، فيقول: (الإنسان أمكن) أي: الانسان ممكن. بمعنى أنه يلاحظ الامكان كلازم لهذه الماهية، فيقول: الامكان عارض لهذا الانسان.

٣ـ وفي المرتبة التالية يقول: بما ان الإنسان ممكن فهو محتاج إلى العلة، إذن (الانسان أمكن فاحتاج)، فالاحتياج إذن متأخر عن الامكان.

٤ـ وفي المرتبة التالية يلاحظ أنه ما دام محتاجا إلى العلة، فيعتبره في هذه المرتبة مضافا إلى العلة، فيقول: (فأُوجِب)، اذن العلة هي التي أوجبته.

---

(١) ان هذه المراتب مراتب عقلية دقيقة، وهي ليست من سنخ التقدم والتأخر الزماني، وقد تنبه الفيلسوف هيغل إلى هذا النوع من التقدم والتأخر، وأشار إلى أن التقدم والتأخر لا ينحصر في التقدم والتأخر الزماني، وتلك التفاتة دقيقة ومهمة تنبه لها هذا الفيلسوف.

٥ـ فوجب.

٦ـ فأُوجِد.

٧ـ فوجِدَ.

وبذلك يتضح أن هنالك سبع مراتب عقلية، تبدأ بمرتبة الذات وتنتهي بالوجود، فيما تتوسطهما خمس مراتب. وهذه المراتب يتم تفكيكها في العقل، بينما هي آبية عن التفكيك في الخارج.

ونتساءل هنا:

هل الوجود موجود في مرتبة الإيجاد أم لا؟

الجواب: كلا.

هل هو موجود في مرتبة الوجوب أم لا؟

الجواب: كلا.

هل هو موجود في مرتبة الإيجاب أم لا؟

الجواب: كلا.

هل هو موجود في مرتبة الاحتياج أم لا؟

الجواب: كلا .

هل هو موجود في مرتبة الامكان أم لا؟

الجواب: كلا

هل هو موجود في مرتبة ذات الماهية أم لا؟

الجواب: كلا.

اذن هذا الوجود مسبوق بالعدم في المراحل السابقة، بمعنى ان كل مرحلة عندما نعتبرها من المراحل القبلية تخلو من هذا الوجود، خلافا لذات واجب الوجود فإنها موجودة في كل مرتبة من مراتب الوجود، وهذا الكلام من البيانات الدقيقة التي ذكرها صدر المتألهين.

اذن الوجود الممكن هو نوع وجود يوجد في مرتبة واحدة هي نفس مرتبة الوجود، فيما لا يكون موجودا في المراتب الأخرى العقلية، فحتى في مرتبة

الإيجاد لا يكون موجودا، وان كانت مرتبتا الوجود والإيجاد شيئا واحدا في المنظور العيني، إلاّ انهما من حيث المراتب العقلية ليستا كذلك، لأن هذا الشيء من جهة كونه وجودا متأخر عن نفسه من جهة كونه إيجادا.

بناء على ذلك، أي كون الوجود الممكن ليس له حضور في أي مرتبة سابقة على مرتبة الوجود، يمكن القول بالحدوث الذاتي للممكن.

وبذلك يكون هذا البيان مغايرا للبيان السابق للحكماء الذي أُورد عليه الاشكال، والذي يفسر الحدوث الذاتي بأنه عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالامكان الذاتي. ولما كان الامكان الذاتي عدما، اذن تصبح هذه المسبوقية عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم.

بينما الحدوث الذاتي في هذا البيان يعني ان هذا (الوجود) مسبوق بالعدم في مرتبة الماهية، أي انه في الواقع غير موجود في مرتبة الماهية، ولا نعني بذلك: ان العدم في مرتبة الماهية، بل ما نعنيه هو: ان هذا (الوجود) غير موجود في مرتبة الذات والماهية.

ويتلخص مما سبق: ان الحدوث الذاتي يعني: مسبوقية وجود الشيء بعدم الشيء في مرتبة الذات[1]، بمعنى ان هذا الوجود غير موجود في مرتبة الذات، وهذا العدم في مرتبة الذات مثل كل الأعدام الأخرى في زمان العدم في هذه المرتبة، هو اعتباري ومجازي (كما سنوضح لاحقا ان مثل هذه المفاهيم مجازية) وحينئذ سيكون للحدوث الذاتي معنى صحيح، أي أننا تمكنا من تحديد مصداق واقعي لمسبوقية وجود الشيء بعدمه، من دون أن يكون لمسألة الزمان أيّ دخل في ذلك[2].

---

(١) ربما كان هذا هو مراد الشيخ، إلا ان السبزواري وغيره فسّروه بمعنى آخر.

(٢) س: ما هو ذلك الشيء؟

ج: هو الماهية.

س: لكن المعروف هو أن «العدم» ليس جزء الماهية؟ ☜

ج: نعم، العدم ليس جزءا للماهية.

س: هل الحدوث الذاتي الذي ذكرتموه له نفس الأمرية؟

ج: نعم. وكيف لا تكون له نفس الأمرية؟!

س: بما ان الكلام في المراتب العقلية، فكيف تكون لها نفس الأمرية؟

ج: ان الفرق بين المراتب العقلية التي لها نفس الأمرية والفرضيات كالعنقاء، هو أن الأولى لها منشأ انتزاع فيما لا يكون للفرضيات منشأ انتزاع.

س: هل نستطيع أن نلخص القول في هذه المسألة في: ان حكماءنا تبنوا موقفا وسطا بين حكماء الغرب والمتكلمين، فبينما ذهب الحكماء الغربيون ـ منذ العصر اليوناني ـ إلى ان الخلق من العدم أمر محال، ذهب المتكلمون إلى ان الخلق انما يكون من العدم.

اما الحكماء الاسلاميون فقرروا معنى آخر للعدم؟

ج: كلا، ليس الأمر كذلك، فمسألة الخلق من العدم هي مسألة «وأثر الجعل وجود ارتبط»، ونحن أيضا نقول باستحالة الخلق من العدم، لأن معنى ذلك صيرورة العدم وجودا، أليس الإيجاد هو تبديل العدم إلى الوجود. فالذي يتصوره الذهن من معنى «الخلق من العدم» هو ان «العدم» صار مادة للوجود، وتبدل العدم إلى الوجود، كما في قولنا: هذا الخبز وجد من العجين، أي ان هذا مادة لهذا، أو ان ذاك تحول لهذا، ومن المعلوم ان العدم لا يمكن أن يتبدل فيصير وجودا.

س: أليس هذا قول بارمنيدس؟

ج: نعم، إلا ان بارمنيدس أخطأ حين نفى وجود أي شيء حادث، بناء على القول بعدم امكان تبدل العدم إلى الوجود، ولذا ذهب إلى ان كل شيء موجود منذ الأزل، ولا يمكن أن يحدث فيه أي تغيير، بينما الصحيح ان التغير حادث فيه.

س: اذن لم يتمكن من تجاوز هذه المسألة؟

ج: نعم، وهنا ينبغي الانتباه إلى ان هذه التحليلات العقلية دقيقة جدا، وغير قابلة للمناقشة.

إشارة إلى نظرية الحدوث الدهري للميرداماد

يمكن أن نعتبر البيان السابق مقدمة للبحث في نظرية الحدوث الدهري التي بلورها الميرداماد، حيث يظهر مما أفاده ان الحدوث الذاتي الذي ذكره الفلاسفة ـ طبقا للبيان الذي قرره السبزواري وغيره ـ هو في الواقع ليس حدوثا (بنفس الدليل الذي ذكرناه)[1]، أي أنه لا يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه، وأنهم خلطوا بين مسبوقية وجود الشيء بعدمه ومسبوقية وجود الشيء بعدم غيره.

ولذا حاول أن يقرر مسبوقية اخرى غير تلك التي قال بها الفلاسفة، وغير الاخرى التي ذكرناها بالبيان المتقدم.

وقد ترتب ما ذهب إليه على مجموعة مقدمات، سيأتي بيانها في البحث الآتي إنشاء الله تعالى.

---

(١) لم يتمكن السبزواري وغيره أن يقرروا مسألة الحدوث الذاتي بشكل دقيق ـ كما أوضحنا سابقا ـ وإلا فالحكماء المسلمون ذهبوا إلى ان الحدوث الذاتي يعني مسبوقية وجود الشيء بعدم نفس الشيء في مرتبة الماهية، كما حاول الميرداماد أن يكتشف نوعا جديدا للحدوث، وقد أسهم كلامه في توضيح بعض المسائل الأخرى، وان كانت النتيجة التي انتهى إليها غير صحيحة.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٣)

الحدوث الدهري

(١)

دَهرِيٌّ أبدًا سَيِّدُ الأَفاضِلِ كَذلكَ سَبْقُ العدَمِ المُقابِلِ
بِسابِقيَّةٍ لَـهُ فَكِّيَّةٍ لكِنَّ في السِّلسِلَةِ الطوليَّةِ

تقدم بحث نوعين من أنواع الحدوث والقدم، وهما الحدوث والقدم الزماني والحدوث والقدم الذاتي، وقد ذكرنا أنّ:

١ـ الحدوث الزماني: هو مسبوقية وجود الشيء بعدمٍ، ويكون ذلك العدم مقابلا لوجود لشي، أي انه لا يقبل الاجتماع مع وجود ذلك الشيء.

٢ـ والحدوث الذاتي: هو مسبوقية وجود الشيء بعدم، لا يكون ذلك العدم مقابلا لوجود الشيء، وانما يقبل الاجتماع مع وجوده، فليس ذلك العدم نقيضا لهذا الوجود، بمعنى ان ذلك العدم يعني ـ حسب تعبيرهم ـ «الليسية الذاتية للماهية»، أي الامكان الذاتي للشيء.

ومن الواضح أنه لا تغاير بين الامكان الذاتي للشيء ووجود الشيء نفسه، ولما كان الامكان الذاتي للشيء متقدما رتبة على وجوده، بحسب المراتب العقلية ـ فالشيء له امكان في المرتبة الأولى ثم يتلبس فيما بعد بالوجود ـ فامكانه سابق

لوجوده اذن (والامكان هو الليسية الذاتية والعدم الذاتي أو العدم المجامع)، وقد عبرنا عن هذه المسبوقية بـ «الحدوث الذاتي»، وأشرنا إلى ان هذا الكلام لا يصدق بحق واجب الوجود، لأن هذه الليسية الذاتية تسبق وجود الممكن فقط.

الحدوث الدهري

يعتبر هذا البحث من مبتكرات الميرداماد، فهو الذي قال بمصطلح الحدوث الدهري، وهذا الحدوث يشبه الحدوث الزماني من جهة، فكما ان الحدوث الزماني يعني مسبوقية وجود الشيء بعدم، يكون ذلك العدم نقيضا لوجود هذا الشيء، فانّ الحدوث الدهري يعني مسبوقية وجود الشيء بعدم، يكون ذلك العدم نقيضا واقعيا لهذا الوجود، وهذا يعني أنه عدم يقابل وجود ذلك الشيء. وبذلك لا يكون كالحدوث الذاتي، الذي يكون مسبوقا بعدم، يمكن أن يجتمع مع وجود ذلك الشيء، لأنه ليس عدمه (ولذلك عبروا عنه بالعدم المجامع).

لقد أشار السبزواري إلى ان الميرداماد قرر الحدوث الدهري بنحو لا يخلو من الإبهام والاجمال، كما هو دأبه في بيان المطالب. ولذا قال: اما نحن فسنحاول تقرير هذه المسألة ببيان آخر أوضح من بيانه، ويشتمل على خلاصة لما أفاده.

وفيما يلي بيان للمقدمات الثلاث التي ذكرها السبزواري لايضاح نظرية الحدوث الدهري:

المقدمة الأولى

لكل موجود من الموجودات ظرف ووعاء لوجوده، وهو ما يعبر عنه عادة بكلمة «في»، وقد نقل ملا صدرا في الأسفار في باب الحركة[1] بيانا لابن سينا،

---

(١) لعل مقصود المؤلف هذه العبارة الواردة في المجلد الأول: ص٣١١ من كتاب الأسفار: «... ومعنى في، في الموضعين، مختلف وكذا استعمالها فيهما، وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز، لأن كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز، بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن تترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك».

يوضح فيه ان كلمة «في» تبين الظرفية بصورة كلية مع بعض من العنايات والاعتبارات.

وفيما يلي بيان لبعض الموارد التي تسلط الضوء على هذه المسألة:

١ـ هنالك ظرفية معروفة وواضحة حتى لعامة الناس، وهي تتمثل في وجود جسمين يحيط أحدهما بالآخر، كما لو سكبنا كمية من الماء في وعاء مثلا، فان هذا الوعاء يكون محيطا بالماء، ويكون الوعاء ظرفا والماء مظروفا.

وهكذا في وجود الأثاث والانسان داخل الغرفة، فانه يعني ان الأثاث والانسان محاطان بالغرفة، والغرفة تحيط بهما، فهي ظرف لما فيها من أشياء.

٢ـ إلا انه هل ينحصر معنى الظرفية بما تقدم؟ وبعبارة أخرى: هل يلزم على الدوام أن يكون الظرف هو المحيط فيما يكون المظروف هو المحاط؟

الجواب:

كلا، لأن نفس هذه الكلمة نستعملها في علاقات أخرى غير علاقة المحيط والمحاط به، كعلاقة الجزء بالكل، مع ان الجزء ليس من أجزاء شيء آخر غير الكل، ومع ذلك نستعمل كلمة «في» لبيان العلاقة بينهما، فمثلا لو لاحظنا الصلاة فانها كل يتركب من حوالي عشرة أجزاء تقريبا:

النية، تكبيرة الإحرام، القيام، القراءة، الركوع، السجود، ذكر الركوع والسجود، والتشهد، التسليم، الترتيب، الموالاة، وكل هذه الأمور هي أجزاء الصلاة، ومع ذلك نعبر عن العلاقة بين كل جزء من هذه الأجزاء وكله «الصلاة» كما نعبر عن العلاقة بين الظرف والمظروف، فنعتبر الكل ظرفا والجزء مظروفا، ولذا نقول:

القراءة في الصلاة، الركوع في الصلاة، السجود في الصلاة، وهكذا سائر الأجزاء الأخرى، حيث نعبر عنها جميعا أنها «في الصلاة»، مع ان علاقة الجزء المعبر عنه أنه «في الكل» لا تحيط الأجزاء كإحاطة الظرف بالمظروف، ولكن اعتبرنا الجزء بمثابة المظروف والكل بمثابة الظرف.

وهكذا الأمر فيما لو لاحظنا العلاقة بين المدينة وما فيها من بنايات فنقول:

هذا المنزل في طهران، وذاك في طهران، والثالث في طهران.... بينما مدينة طهران تمثل المجموع لتلك المنازل التي لا يحيط أحدها بالآخر، وليس الكل هنا سوى مجموع هذه الأجزاء، ومع ذلك نعبر عن علاقة أي جزء بالكل بنفس تعبير الظرف والمظروف.

٣ـ وهناك نوع ثالث نعبر عنه بنفس التعبير، وهو وجود الأشياء في عالم الخارج، فنقول مثلا:

الموجودات موجودة في الخارج، هذا الشيء موجود في الخارج، ذلك الشيء موجود في الخارج، الانسان موجود في الخارج، الأرض موجودة في الخارج، السماء موجودة في الخارج، الهواء موجود في الخارج، الفضاء موجود في الخارج، الحركة موجودة في الخارج.

ومن المعلوم ان الخارج ليس شيئا مستقلا يحيط بتلك الأشياء، وانما هو المجموع الذي يتشكل من تلك الأشياء، فلو رفعنا تلك الأشياء جميعها فلا يبقى شيء اسمه الخارج، ولذا يعني الخارج الأشياء الخارجية، ومع ذلك نعبر عن وجود الأشياء بأنها في الخارج، مع عدم وجود محاط ومحيط.

٤ـ المورد الآخر من موارد استعمال تعبير الظرفية هو مسألة وقوع الحوادث في الزمان، حيث يستعمل تعبير الظرفية في باب الزمان نفسه، كما يقال:

الاشياء موجودة في الزمان.

وهنا نسأل: هل وقوع هذه الأشياء في الزمان، يعني إحاطة الزمان بأبعاد تلك الأشياء المختلفة؟

فحين يقال: ان الحادثة الفلانية وقعت «في هذا اليوم» أو حدثت «في الأمس»، ومهما أردنا أن نفرض من واقعية للزمان فليس معنى كلمة «في اليوم» أو «في الأمس» هي الإحاطة، لأن الزمان ليس كالمكان، بل حتى المكان نفسه فإنه ليس كالظرف الذي توضع فيه الأشياء.

ثم ان الزمان نفسه ليس سوى بُعد من ابعاد وجود هذا العالم، وأيا كانت ماهية الزمان فذلك لا يهم هنا، لأن بحثنا ليس في بيان حقيقة الزمان، وعلى

أية حال فانه حين يقال:

الشيء واقع «في الزمان»، ترد إلى الذهن ـ على الأقل ـ صورة يكون فيها الزمان عبارة عن امتداد، تنطبق الحوادث على نقاط خاصة منه، حيث تكون كل حادثة بمثابة النقطة على هذا الخط الممتد الذي تصورناه في الذهن، سواء كان امرا مفترضا أم واقعيا (فالبحث هنا ليس في بيان حقيقته).

ومثال ذلك: عندما يقال: درس الفلسفة في الساعة التاسعة، فان لهذا الدرس امتدادا معينا يقع على خط امتداد الزمن المستمر، أي ان هذا الامتداد للدرس ينطبق على قطعة من ذلك الامتداد، وعندما تكون الحادثة من الحوادث التي لا تتطلب زمانا (لا زمانية)، وانما تقع في «الآن»، فإنها تنطبق على نقطة من هذا الامتداد الزماني، اما اذا كانت الحادثة زمانية، فإنها تنطبق على قطعة من الامتداد الزماني، وعلى أية حال فليس الزمان أمرا يحيط احاطة تامة بأبعاد الحوادث الواقعة فيه.

في ضوء ذلك ينبغي أن نفهم الظرفية فهما دقيقا، ونبتعد عن الفهم الساذج لها، الذي يتوهم ان معناه ينحصر في وجود جسمين يحيط أحدهما بالآخر، أي أحدهما ظرف والآخر مظروف.

وبذلك يتضح اننا حين نقول: ان الله موجود في الخارج، فلا يعني ذلك ان الخارج شيء يحيط بوجود الله تعالى.

نستخلص مما سبق، ان المقدمة الأولى تعني: ان لكل موجود من الموجودات ظرفا لوجوده، ولذا قال الحكماء المسلمون:

كما ان الموجودات الزمانية واقعة في ظرف الزمان، فان الموجودات غير الزمانية واقعة في الظرف الخاص بها.

والمقصود بان الموجودات الزمانية واقعة في ظرف الزمان، هو أن الزمان عبارة عن امتداد وخط، وكل موجود زماني يقع في قسم ومرتبة من مراتب هذا الامتداد، وفي الواقع يكون وجود هذا الشيء ووجود الزمان متحدين، بل يكون وجودهما وجودا واحدا، ولذا يمثل هذا الشيء مرتبة من مراتب الزمان، وبذلك

يكون معنى قولنا: ان هذا الشيء واقع في الزمان، هو أنه مرتبة من مراتبه، وانّ حقيقته لا تتعدى تلك المرتبة، فمثلا حين نقول: عاش سعدي قبل (٧٠٠) عام، وعاش حافظ قبل (٦٠٠) عام، وعاش ابن سينا قبل (١٠٠٠) عام، فانّ ذلك يعني ان هذا الشخص كان موجودا في تلك القطعة من الزمان ـ وليست هذه القطعة مستقلة عن ذات وحقيقة الشيء الموجود فيها ـ وإنما هي ظرف وجوده.

اما بالنسبة للموجودات غير الزمانية، فان لها ظرف اعتبار حسب مراتب وجودها، فمثلا عندما نقول: ان هذا الشيء موجود «في» هذا الوجود يعني ذلك الاشارة إلى مرتبة وجوده، كما سبق في تشخيص مرتبة وجود الشيء الزماني، حيث نقول: انه واقع في المرتبة الزمانية المعينة.

وهكذا الأمر بالنسبة للموجودات غير الزمانية، فان لها ظرف اعتبار، فيقال: ان هذا الشيء يقع في ذلك الظرف المعين، ولا تعني كلمة «في» زمانا ولا مكانا، وانما تحكي عن المرتبة[1].

المقدمة الثانية

وهذه المقدمة عبارة عن تتمة للمقدمة الأولى، وملخص القول فيها:

انّ الحكيم ــ أي الفيلسوف الالهي[2] ــ يقول بسلسلتين للوجود: سلسلة عرضية، واخرى طولية.

اما العالم الطبيعي فيقول بسلسلة واحدة للوجود، وهي السلسلة العرضية أو الموجودات الزمانية، وهذه السلسلة انما تتحقق في الزمان، وتكون رابطة العلية بينها من نوع العلية الزمانية؛ وهي التي يعبر عنها الفيلسوف بالعلية الاعدادية.

وهذا يعني، ان العالم الطبيعي حين يلاحظ الوجود، فإنه لا يرى سوى

---

(١) لقد أشار السبزواري هنا إلى مسألة مهمة بنحو الإجمال، وهي: ان واقعية الموجودات الزمانية تارة تكون بنحو الحركة القطعية وأخرى بنحو الحركة التوسطية. والبيان التفصيلي لهذه المسألة يتطلب بحثا مستأنفا منا، نصرف النظر عنه لضيق المقام.

(٢) حين نذكر مصطلح «حكيم» نعني به الفيلسوف الالهي.

نظام واحد وسلسلة واحدة، لأنه ينطلق من الحواس، ولذا يقول: ان الحادثة التي وقعت هذا اليوم لا بد أن تكون مسبوقة ومستندة على حادثة وقعت في زمان سابق، والأمر كذلك في تلك الحادثة فلا بد أن تكون مستندة إلى حادثة سابقة عليها، وهكذا، فكل حادثة زمانية لا بد أن تكون مستندة إلى حادثة سابقة عليها، وهكذا، فكل حادثة زمانية لا بد ان تسبقها حادثة زمانية أخرى، حتى تمتد تلك الحوادث إلى ما لا نهاية من هذه الجهة، كما أنها تشير إلى ما لا نهاية من الجهة الأخرى.

وفي ضوء ذلك يحسب عالم الطبيعة أن الوالدين لن يتمكنا من رؤية ولدهما، بمعنى أنه لا يمكن أن تشهد العلة أثرها الواقعي[1]، فالأثر غائب على الدوام عن عين المؤثر ـ بالأخص إذا ما قبلنا بأصل الحركة في الطبيعة ـ حيث لا يمكن أن يدرك أمران أحدهما الآخر حين تكون الرابطة بينهما هي رابطة العلية، لأن وجود أحدهما يلازم عدم الآخر، ففي المرتبة التي يوجد فيها الشيء المتقدم لا بد ان يكون المتأخر معدوما، وفي المرتبة التي يكون فيها المتأخر موجودا يكون المتقدم معدوما.

ولو حاولنا تطبيق هذه المسألة على الزمان نفسه، فهل يمكن ان يلتقي جزءان من الزمان مع بعضهما؟

الجواب:

كلا، لأن مثل هذا الأمر محال، ولو حدث ذلك، فإنه يعني عدم وجود الزمان، وعلى هذا فليس هناك زمان حال، أي من المحال ان يكون هناك زمان حال، لأن

---

(١) انما عبرنا بـ «الأبوين» لأن مقصودنا هو العلة الطبيعية، فان مسألة اختفاء الأثر عن المؤثر، والمعلول عن العلة، تكون في العلة الطبيعية وليس العلة الفلسفية، وما يقوله عالم الطبيعة نظير ما هو معروف بين علماء الأحياء، من أن بعض الكائنات الحية لا تشاهد إلا جيلها فقط، أما الجيل الذي يليها من ابنائها فإنها لا تلتقيه، لأنها بمجرد أن تضع بيوضها تموت قبل ان تفقس تلك البيوض، وهكذا لا يرى كل جيل ابناءه.

الزمان دائما اما ماضٍ أو مستقبل، واما ما نسميه بالزمان «الحال» فهو عبارة عن قطعة من الماضي وقطعة من المستقبل مفترضة في الذهن، نسميها بـ «الحال»، فهذه اللحظة أو الثانية التي نسميها «الحال»، ما هي إلا نصفان، نصف من الماضي، ونصف من المستقبل، وليس فيها جزء آخر يمكن أن يكون «الحال» غير ذلك، وهكذا الأمر لو لاحظنا نصفها الماضي، فهو يتكون من نصفين، أحدهما ماضٍ والآخر مستقبل، وكذلك الحال في نصفها المستقبل، فان نسبة النصف الأول منه إلى النصف الثاني فهو الماضي، فيما تكون نسبة نصفه الثاني إلى الأول المستقبل، وبذلك لا وجود «للحال» أصلا، فالزمان هو عين التصرم.

اما الحركة، فهي كذلك أيضا، إذ هل يمكن أن يلتقي جزءان من أجزاء الحركة؟

الجواب:

كلا، لا يمكن ان يلتقي جزءان من أجزاء الحركة، وبحسب الاصطلاح الحديث لا معنى لـ «كان» في الحركة، بل كل ما هنالك هو «صيرورة».

ولا اشكال على هذا القول، لأن هذا التفسير للحركة هو تفسير عميق ودقيق وصحيح، فعالم الطبيعة هو عين «الصيرورة»، فالعالم سيّال، ولا يوجد فيه ما نعبر عنه بـ «الحال».

وهكذا الإنسان الذي هو أحد موجودات عالم الطبيعة، فإنه محكوم بذلك.

وهنا ينبغي ان ننبّه إلى ملاحظة مهمة في السياق، وهي: ان هنالك أشياء محسوسة لنا، حيث يمكن أن نشاهدها بأعيننا، ولذلك نستطيع ان ندركها بسهولة، كما ان هنالك أشياء أخرى غير محسوسة لنا.

فيمكن - مثلا - أنْ نشاهد ذلك الشيء الذي يتحرك أمامنا باتجاه معين، وسرعة محددة، فنرى انتقاله من هذه النقطة إلى تلك النقطة، لذلك لا نجد عناء في إدراك الحقيقة القائلة: ان كل جزء من أجزاء الحركة لا يلتقي بالجزء الآخر، بل هي دائما وجدان وفقدان، فلا يمكن أن نشير إلى جزء من أجزاء الحركة على انه جزء، أي انه امتداد واقع، ويكون لهذا الامتداد وجود في زمان الحال.

وهناك أشياء أخرى لا نحس فيها بالحركة، مع ان فيها حركة، وقد يقال: لا معنى لهذا الكلام، والحقيقة خلاف ذلك، لا سيما حين نلاحظ الإنسان، فزيد الذي نراه بالأمس هو عينه اليوم في نفس هيئته وصورته، ولا نلاحظ أي تغيير في ملامحه، حيث نجد حتى العلامات والآثار البسيطة التي كانت في وجهه بالأمس باقية كما هي هذا اليوم.

والجواب:

بناء على القول بمقولة الحركة، التي تقرر ان العالم عبارة عن حركة وصيرورة مستمرة لا غير، فلا بد من التسليم بأن كل شيء في العالم، حتى الإنسان في حالة تغير وصيرورة وحركة، إلاّ اننا لا نحس بها، وهذه حالة من حالات الاختلاف بين الحس من جهة والفلسفة والمنطق من جهة أخرى، فهذا المورد من الموارد التي لا يدركها الحس.

ومثال ذلك حركة عقارب الساعة، التي نشاهدها كل يوم، حيث نجد مواضعها تتغير بين حين وآخر، بينما لا نتمكن ان ندرك هذه الحركة بالعين والمشاهدة، لانها بطيئة جدا، إلى درجة لا يتمكن معها البصر من ادراكها، إلاّ ان عدم اكتشاف البصر لها لا يعني عدمها، فإننا نقطع بوجودها.

وهكذا الحال في حاسة السمع، فإننا لا ندرك من الأصوات إلاّ ما تكون بين (٢٠ ـ ٢٠٠٠٠) ذبذبة في الثانية، اما التي تزيد على (٢٠٠٠٠) ذبذبة في الثانية فلا تسمعها الآذان، كما لا تدرك ما كانت أقل من (٢٠) ذبذبة في الثانية، بينما تدرك بعض الحيوانات ذلك، أي ما كان أقل من الحد المذكور أو أكثر، ولذا لا يصح ان ننفي وجود مثل تلك الأصوات لعدم سماعنا لها.

والأمر كذلك بالنسبة للحركة، فان بعض الحركات تقع ضمن مساحة ادراكنا، فيما تكون الأخرى خارج تلك المساحة، فالتغيرات السريعة في الكيفية يمكن ادراكها بالبصر، كما في التحول السريع من اللون الأسود إلى الأبيض أو بالعكس، إلاّ ان التحول البطيء في اللون، لا يتمكن البصر من ادراكه، حين نلاحظ ـ مثلا ـ لون التفاحة وهي خضراء، ثم نلاحظها بعد شهر من ذلك،

نجدها قد تحولت إلى صفراء، ولا نشك في اكتسابها اللون الجديد «الأصفر»، ولكن لو جلسنا لمدة شهر أمام هذه التفاحة، فلا يمكن أن نُبصر كيفية تحولها من اللون الأخضر إلى الأصفر، مع أننا لا نشك بهذا التحول[١].

بناء على ذلك لا يصح أن يكون المعيار المطلق هو الحواس، في الحكم على وجود الظواهر والأشياء وعدمها، فننفي شيئا ما لأننا لم نكتشفه بحواسنا، وإنما الصحيح هو اعتماد المعايير الفلسفية والمنطقية في الحكم على اثبات الأشياء أو نفيها.

إشارة إلى مسألة العلم والإدراك أو مسألة المعرفة

في ضوء ما سبق ـ من أنه ليس هنالك شيء في العالم، يبقى على حالة في لحظتين، بل لا يمكن أن تبقى مرتبة من مراتب الطبيعة هي نفسها في اللحظة الأخرى، وإنّما هي مرتبة غير التي سبقتها، كما هو الحال في الحركة، فلا توجد مرتبة من مراتبها هي عينها المرتبة التالية، وهكذا الأمر في كل شيء في الطبيعة، فإنه لا يوجد شيء فيها يتحقق له وجود في مرتبة أخرى ـ بناء على ذلك قد يقال: إذن كيف يتسنى لنا إدراك الأشياء؟

الجواب: إذا كان للادراك والفكر نفس الخصوصية السابقة الثابتة للأشياء في الطبيعة، أو بحسب التعبير الحديث لو كان الفكر ديالكتيكيا[٢]، أي محكوما بنفس قانون الحركة الموجود في الطبيعة، بمعنى اذا كان الذهن شيئا من الأشياء التي في الطبيعة، ويخضع لقانون الحركة الذي يجري في الطبيعة فإنه من المحال أن يوجد ذهن أصلا، ومن المحال أن تكون له القدرة على ادراك الوجود.

فالادراك انما هو ادراك من حيث الحفظ، أي حفظ الحالة غير الثابتة بصورة ثابتة بنحو الثابت الواقعي، ولا يعني ذلك أنه يحول اللاثابت السريع إلى بطيء، بحيث لا نتمكن من تشخيص حركته بعد أن يتحول إلى بطيء الحركة،

---

(١) لا يمكن الاحساس بحصول بعض الظواهر، اما لشدة سرعتها أو لقلة سرعتها.

(٢) نريد بالديالكتيك هنا نفس الحركة الصرفة.

كلا، فان الأمر ليس كذلك، لأن السرعة والبطء لا وجود لهما في الحركة، التي لا تلتقي مراتبها مع بعضها ـ كما عرفنا سابقا .. ولذا يكون السريع والبطيء على أساس هذا التفسير للحركة على حد سواء.

وبتعبير آخر: لو لم تكن للذهن خاصية ما وراء الطبيعة، وهي خاصية الثبات، فلا يمكن أن يحصل العلم والمعرفة، ولا يمكن أن تتحقق لنا معرفة بعالم الخارج، فحيثية العلم هي حيثية الثبات، وهي ضد حيثية الحركة، بمعنى أنها حيثية الحضور، إذ الحركة غياب والعلم حضور.

عودة إلى أصل البحث

على أية حال تلك سلسلة في عالم الوجود، سلسلة العلة والمعلولات الزمانية التي اطلق الحكماء عليها اسم السلسلة العرضية.

اما سبب هذه التسمية فيعود إلى ان الموجودات في هذه السلسلة من حيث مرتبة الوجود؛ أي من حيث الشدة والضعف بدرجة واحدة، فلا المتقدم مرتبة أقوى وجودا ولا المتأخر، إذ يمكن أن يكون من هو متقدم مرتبة أقوى وجودا، كما يمكن أن يكون العكس هو الصحيح؛ أي ما يكون في المرتبة المتأخرة أقوى وجودا، فالاب مثلا يمكن أن يكون أقوى وجودا من الابن، ويمكن ان يكون الابن أقوى وجودا من الأب.

وأيّا كانت هذه الاختلافات، فانهم يعبرون عن هذه السلسلة بالموجودات العرضية؛ بمعنى ان هذه الموجودات واقعة في عالم واحد ونشأة واحدة.

السلسلة الطولية للوجود

يقول الفيلسوف ـ خلافا لعالم الطبيعة ـ بسلسلة أخرى للوجود، يعبر عنها السلسلة الطولية.

ولكي يتضح معنى السلسلة الطولية نشير إلى ما تقدم قبل قليل، وهو: انّ السلسلة العرضية هي نفس عالم الطبيعة المعروف، والمتفق عليه بين عالم الطبيعة والفيلسوف. وهذه السلسلة العرضية في العالم هي عبارة عن سلسلة

حركات؛ أي أنها تمثل الوجه السيال للعالم، فكل شيء في العالم في حالة سيلان وصيرورة، وكل مرتبة فيه تفقد المرتبة الأخرى (بالمعنى الذي ذكرناه)؛ أي ان هذه المراتب لا تلتقي مع بعضها بوجه ما، والجهة الحاكمة هنا هي جهة الغياب، فكل مرتبة غائبة عن المرتبة الأخرى، اما العلية الواقعية فليس لها وجود هنا، والموجود هو العلية الاعدادية؛ يعني ان الماضي شرط المستقبل، وليس الماضي موجودا للمستقبل، لأن الماضي لا وجود له أصلا في مرتبة المستقبل.

من هنا قال الحكيم:

ان الشيء الممكن الوجود والمحتاج إلى علة الايجاد، لا يمكن أن يكون الماضي هو علة إيجاده، نعم يمكن أن يكون الماضي علة اعداد بالنسبة لذلك الشيء، بمعنى أنه شرط وجود ذلك الشيء، ولكن لا يمكن أن يكون الماضي موجدا لمستقبله.

ولتوضيح هذه المسألة نذكر المثال التالي، وهو مثال تقريبي لا ينطبق تمام الانطباق على المسألة، وهو: لو أسقطنا حجرا من مكان مرتفع إلى الأسفل، فمادام الحجر في حالة هبوط إلى الأسفل فان المراتب القبلية في هبوطه شرط للمراتب البعدية، فلو لم يقطع الحجر حال سقوطه المرتبة القبلية فمن المحال عليه ان يطوي المرحلة البعدية؛ ولذا لا بد أن يقطع المرتبة القبلية لكي يصل إلى المرتبة التي تليها، ومع ذلك فان المرتبة القبلية ليست علة لحركته، وإنما المحرك هو شيء آخر، وهو الشيء الذي يكون له وجود في كل المراتب.

إذن العلة الواقعية للشيء لا بد ان يكون وجودها مصاحبا لوجود الشيء نفسه، ولا يمكن ان تكون أمرا زمانيا تتقدم على ذلك الشيء تقدما زمانيا، بل لا بد أن تكون العلة متقدمة على الشيء تقدما وجوديا، بمعنى أنه يلزم ان يكون سنخ وجودها مختلفا عن سنخ وجود ذلك الشيء، كي تتمكن من إيجاده، ولا بد ان تكون محيطة به[1].

---

(١) س: ما هي العلة التي توجد عالم الطبيعة، ويكون سنخ وجودها غير سنخ وجود العالم؟ ☜

﴿ ألا يصح أن يقال: ان في العالم بعض المواد تتغير صورتها، وعلى هذا الأساس ليس من اللازم القول بالعلة الإيجادية والعلة الفاعلية؟

ج: المادة هي المادة، وهي تقبل الصور، ولذا لا يمكن ان تستغني عن العلة الفاعلية والإيجادية.

س: لا أريد بالمادة، المادة بالمعنى الفلسفي؟

ج: أيا كان المعنى المقصود، فلا فرق في ذلك.

س: أقصد المادة بمعنى «الجسم»؟

ج: حتى لو أردتم معنى «الجسم» فالأمر كما ذكرنا، أما بناء على القول بالحركة الجوهرية، فلا يوجد أي أمر ثابت، وحينئذ لا يرد مثل هذا الكلام.

وفي ضوء ما ذكرتم ينتهي الكلام إلى المادة والصورة الأرسطية، وبناء على القول بالمادة والصورة الأرسطية، لا يمكن أن يكون الجسم علة للجسم، أي ان الجسم لا يمكن أن يعطي صورة للجسم.

س: بناء على ما قاله الماديون، يمكن القول: ان المسألة ليست هي في ان هنالك شيئا يعطي الوجود لشيء آخر، وإنما هناك مواد ثابتة في العالم، ولا تحتاج سوى إلى عامل محرك يغير مواقعها؟

ج: نأمل عدم تجاوز البحث الذي بين أيدينا، لأن المسألة التي أشرتم لها تخرجنا عن محل البحث، إذ حتى لو قلنا ان العلة هي عامل محرك فقط، فلا يمكن أنْ يكون الماضي هو المحرك للمستقبل، لأن العامل المحرك لا بد أن يكون مصاحبا للمتحرك، ولا يمكن أن يكون العامل المحرك موجودا في مرتبة لا تكون معه الحركة، كما أنه لا يمكن ان توجد الحركة مع غياب المحرك وعدمه، فمن المحال أنْ يكون المعدوم علة للموجود، ولذا لا بد ان يكون العامل مصاحبا لعمله على الدوام (ينبغي صرف النظر عن الأمثلة العرفية، من قبيل البناء وغيره، لأن المراد هو العامل الواقعي)، فمن المحال ان يكون شيءٌ ما علة واقعية ولا يكون وجوده مصاحبا لوجود معلوله.

وهنا تارة يقال: ان الحركة لا تحتاج إلى علة، وهذا بحث مستقل ذكرناه في محله، وأخرى يقال: ﴾

بناء على ذلك طُرحت هذه المسألة، وهي:

أنه لا بد من علل إيجادية للممكنات في العالم، علاوة على العلل الاعدادية، كما لا بد أن تكون العلل الإيجادية هذه من غير سنخ الأمور الزمانية، التي يكون فيها المعلول معدوما في مرتبة وجود العلة، والعلة معدومة في مرتبة وجود المعلول، هذا مضافا إلى اثبات عدم امكان الأمور الزمانية من الإيجاد، أي أن تكون علة موجدة(١).

لقد قال الحكماء بوجود علة محيطة للطبيعة، ثم حاولوا إقامة مجموعة براهين على ان هذه العلة ليست هي واجب الوجود بلا واسطة؛ أي أنه حين يقال بلزوم وجود علة لها، فليس حتما ان تكون علتها واجب الوجود بلا واسطة.

وبتعبير آخر: ان هنالك عوامل اخرى بين ذات واجب الوجود وبين عالم الأجسام، مع أنه لا يمكن تحديد عدد وكيفية هذه العوالم بصورة دقيقة، وانما

ان الحركة تحتاج إلى علة، فكل مرتبة من مراتب الحركة تحتاج إلى علة، وحينئذ لا يمكن أن تكون علة المرتبة القبلية غير موجودة معها، لأنها لو لم تكن موجودة آنئذ، فيعني أنها تكون معدومة، ومما لا شك فيه أن العلة لا يمكن أن تكون علة وهي معدومة لذا لا بد أن تكون موجودة، بينما الفرض المذكور هو ان مرتبة وجود العلة هي مرتبة انعدام المعلول، ومرتبة وجود المعلول هي مرتبة انعدام العلة.

ما ذكرناه هنا بهذه الحدود هو قول أرسطو وأتباعه، بل تجاوزوا ذلك إلى القول بأن المحرك الأول لا بد أن يكون مصاحبا لوجود الحركة.

(١) من هنا نشأ مصطلح العلة الطبيعية الإلهية، فالعلة الطبيعية هي العلة في اصطلاح العالم الطبيعي، وهي في الواقع علة للحركة فقط، والحركة المقصودة هي حركة الأجسام، وقد ذكرنا ان الجسم لا يمكن أن يكون علة ايجادية لشيء آخر.

أما العلة الإلهية، أي العلة بحسب مصطلح الفيلسوف الإلهي، فالعلة الواقعية هي العلة الإيجادية أو العلة الموجدة، اما العلل الاعدادية فهي في نظره بمثابة الشرائط والمعدات، وليست علة واقعية.

المعلوم هو وجود سلسلة وسائط بين عالم الأجسام وعالم ذات الباري، وأما ما هي هذه الوسائط؟

فقد ذهبوا إلى ان إحداها هو عالم الأبعاد وهو غير عالم الحركات، وعالم المادة، بناء على تفكيكهم بين البُعد والمادة، ولذا اعتبروا عالم الأبعاد، عالما ذا فضاء، وان لم يكن عالم الحركة، حيث اصطلحوا على هذا العالم بـ «عالم الملكوت».

وهناك عالم أسمى من هذا العالم وهو عالم المجردات المحضة، والمجردات المحضة هي التي تتجرد عن الابعاد، فضلا عن المادة.

وهنا قد يقال: ما هي حدود عوالم المجردات؟

يمكن ان يقال في الجواب على ذلك: في ضوء «ما يراه العقل» لا يمكن تعيين وتحديد هذه العوالم المجردة الطولية، إلاّ ان القدر المتيقن أنه لا بد أن تنتهي إلى واجب الوجود الذي ليس وراءه شيء.

والرابطة بين هذه العوالم هي رابطة المحيط والمحاط، فكل عالم أعلى يحيط بالعالم الأدنى منه في الوجود، كما أنه يكون اقوى منه في وجوده، وهذه السلسلة يعبر عنها بالسلسلة الطولية للعالم[1].

وبذلك يتضح ان السلسلة الطولية للعالم تعني ان هناك مرتبة تحيط بعالم الطبيعة، وهي أقوى منه وجودا، ومرتبة أخرى تحيط بالأدنى منها، وهكذا فكل مرتبة أقوى وجودا تحيط بالتي هي أدنى منها، حتى ينتهي الأمر صعودا إلى «والله من ورائهم محيط»، فالذات الإلهية اللامتناهية هي التي تحيط بكل شيء، وهي الوجود اللامتناهي[2].تلك هي المراتب الطولية للوجود.

---

(١) راجع: هوامش كتاب أصول الفلسفة ج٥: ص١٥٤ ـ ١٥٩، فستجد توضيحا مفصلا لهذا الموضوع.

(٢) س: ما الفرق بين عالم المادة وعالم الملكوت؟

ج: نؤجل الجواب على هذا السؤال إلى مبحث الالهيات، وانما ذكرنا هذه المسألة هنا استطرادا.

س: لو صرفنا النظر عن أبعاد المادة، فكيف يتسنى لنا تصورها، أي كيف تُتاح لنا معرفة المادة من دون ملاحظة الأبعاد التي بها تتميز المادة، ويمكن الاشارة لها؟

ج: نتمكن من معرفتها من خلال الحركة والقابلية، أي القوة والفعلية، ففي عالم المادة هنالك شيء بالقوة ثم يصل إلى الفعلية، كما ان هناك عالم أبعاد بدون مادة، فليس فيه قوة وفعل، والقوة التي تصير فعلية في عالم المادة، لا توجد في عالم الأبعاد.

س: هل الوجود السيال الموجود هنا، لا يوجد هناك؟

ج: نعم، الوجود السيال يتحول بصورة دائمة من القوة إلى الفعلية، فلا يوجد هناك.

س: بناء على ذلك يكون كل شيء ذي أبعاد قابلا للرؤية بالعين؟

ج: نعم، هو قابل للرؤية، ولكن ليس بهذه الحواس؟

س: ألم نقل: ان كل شيء ذي أبعاد قابل للرؤية؟

ج: كلا، لم نقل ذلك، وان هذا العالم حين نلاحظه من هذه الجهة، فمثله مثل العالم الذي يفرضه الرياضيون للذهن، ومثال هذا العالم بالنسبة للانسان هو، كما اننا نستطيع أن نفرض أبعادا وخطوطا واشكالا في أذهاننا، من دون أن يكون لها وجود في عالم الخارج.

ولذا يقال: إنه توجد في الإنسان نماذج تمثل كل العوامل، ويستدل على ذلك، بأن الإنسان يشتمل على مجموعة مراتب، كلّ مرتبة تمثل أحد العوالم، فللانسان مرتبة مادية تتمثل في بدنه، وله مرتبة أخرى متوسطة عبر عنها الفلاسفة بمرتبة «الخيال»، ولا يريدون بذلك التخيل، وإنما المراد أنه حين نفرض أبعادا في أذهاننا، ثم نعتبر خطوطا، وصورا لتلك الأبعاد، ونعدد جهة اليمين واليسار لها، من دون ان يكون لهذه الأمور وجود في الخارج، فان هذه الخطوط، والأشكال، هي واقع في عالم الخيال، وبتعبير آخر:

أن هذه الأبعاد والأشكال التي خلقها الذهن، ونحن نلاحظها بعين الخيال، هي أمور

↩ واقعية في عالم الخيال، فليست تلك الأمور أبعادا وخطوطا، وانما هي أمور واقعية في عالمها، وان كان الإنسان يتصور ان مثل هذه الأبعاد ليست أبعادا، وهو يتوهم أنها كذلك، ولكن الصحيح أنها أبعاد تخلق في نفس الإنسان، وقد قال علماء الرياضيات والفلاسفة المعاصرون بحق ان مثل هذه الأبعاد هي أبعاد رياضية في عالم الذهن. وهذا نظير ما يراه الإنسان في عالم الرؤيا، وبسبب عدم انطباقه على عالم الطبيعة يتوهم أنه وهم وخيال، ويكون ذلك صحيحا من حيث كون ما رآه ليس موجودا في الخارج، إلا أنه يكون أمرا واقعيا بالنسبة إلى عالمه، إذ أن كلّ بُعد، وكل شكل، وكل شيء، نراه في عالم الرؤيا، هو أمر واقعي في عالمه.

فالأمور التي يراها الإنسان في عالم الرؤيا، هي أمور خيالية وليست مادية حين ننسبها إلى عالم المادة، أي انها أُمور وهمية وباطلة، أما بالنسبة لعالمها فهي أمور واقعية، نعم هي واقعية من خلق الذهن بنحوٍ ما.

اما ما هو نحو خلقها في الذهن، وهل هو خلقها في ذاته أو استعان بالخارج في خلقها، فهذه المسألة ترتبط بعالم الرؤيا نفسه، وهو عالم غريب، فهذا العالم الذي خلق في داخل الإنسان، ويكون فيه حديث، وسفر، وحوادث، هذا العالم الذي نتصور أنه أمر خيالي ووهمي، إنما هو خيال ووهم بالنسبة إلى انطباقه على الطبيعة، أما بالنسبة إلى عالمه الخاص، فان فيه حديثا، وسفرا، وحوادث، وان كانت تلك الحوادث ليست من سنخ الحوادث التي تجري في عالم المادة.

فهذا العالم له أبعاد، ولكن من دون مادة فضائية، وإنما يكون في داخل الإنسان.

أما عالم البرزخ فيمكن معرفته من خلال ما يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام، حين ذهب في أحد الأيام إلى وادي السلام في النجف، فتبعه أحد أصحابه، وهو يحمل فراشا بسيطا، وطلب من الإمام أن يسمح له ببسط الفراش، لكي يجلس عليه، إلا ان الإمام رفض ذلك، وقال له: لو كُشف لكم الغطاء لرأيتم كمْ من الأرواح المجتمعة هنا، التي يتحدث بعضها مع البعض الآخر. لماذا لم يرَ الآخرون ما يراه؟

لو كان هذا العالم يدرك بالحواس، فلا بد أن يراه الآخرون، لكنه موجود ولا يدرك بالحواس. ↩

☜ كما يقال في هذا العصر، ان في الفضاء الكثير من الأشياء، كالأمواج الصوتية، والكهرومغناطيسية، والأنواع المختلفة للأشعة الكونية، التي لا يمكن أن ندركها بواسطة الحواس. كما أن هناك أشياء أخرى في باطن العالم، وليس في هذا الفضاء وهذه الطبيعة، إذ لو كانت تلك الأشياء في الطبيعة لكانت أشياء «طبيعية»، ونعني بباطن العالم ما هو غير ظاهر العالم، فما نراه هو الأبعاد الطبيعية للعالم فقط، ولذا نتصور ان الموجود هو هذا البُعد فقط دون سواه، بينما هناك ما هو أقوى وجودا من الطبيعة بآلاف المرات، وهو محيط بالطبيعة، وموجود معها، فالطبيعة ليست موجودة وحدها.

س: ماذا يعني باطن العالم، وأين يقع؟

ج: حين نقول ان باطن العالم يقع في المكان الفلاني، فلا يكون ذلك باطنا للعالم اذن.

س: كيف يتسنى للانسان أنْ يدرك باطن العالم؟

ج: انت الآن موجود في باطنك، فهل يمكن أن تكشف لنا عن «الأنا» التي تقولها، وفي أي محل هي من بدنك؟! ولكي تتضح هذه المسألة نورد قصة ذُكرت في كتاب «الكافي»، وملخصها: أن النبي(ص) ذهب ما بين الطلوعين إلى أصحاب الصفّة ـ حيث كا يزورهم في مثل هذا الوقت للاطلاع على أحوالهم ـ فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفرا لونه، قد نحف جسمُه وغارت عيناه في رأسه، فقال له النبي(ص):

كيف أصبحت؟

فأجاب: أصبحت يا رسول الله موقنا.

فقال له رسول الله(ص): فما حقيقة يقينك؟

قال: ان يقيني يا رسول الله هو الذي أحزنني وأسهر ليلي وأظمأ هواجري، ثم قال: يا رسول الله لقد أصبحت بحال وكأني أرى أهل الجنة وهم يتنعمون، وأهل النار وهم يعذبون، وكأني الآن اسمع زفير النار يدور في مسامعي.

فقال رسول الله(ص): هذا عبد نوّر الله قلبه بنور الإيمان.

خلاصة البحث

نستخلص مما سبق ان للوجود سلسلتين:

١ـ السلسلة العرضية الزمانية:

وتكون كل مرتبة فيها غائبة عن المرتبة الأخرى، وتقع الموجودات في هذه السلسلة في عرض بعضها الأخرى.

٢ـ السلسلة الطولية:

وتكون فيها المراتب في طول بعضها البعض؛ أي ان كلّ مرتبة تكون أقوى وجودا من المرتبة الأخرى، وهي في نشأة أعلى وأسمى من المرتبة الأخرى، فليست تمام المراتب في مرتبة وجودية واحدة، ولذا تسمى «السلسلة الطولية»[1].

---

(١) س: هل يلتزم المتكلمون بهذه السلسلة الطولية؟

ج: كلا، وان كان هذا الكلام منسجما مع الشريعة، فان ما في الشريعة بالنسبة إلى هذه العوالم وبالنسبة للملائك، أقرب إلى ما أفاده الحكماء منه إلى ما أفاده المتكلمون.

س: هل يمكن القول ان كلمة «سماء» وكلمة «نزول» في القرآن، تشيران إلى هذه السلسلة الطولية؟

ج: نعم، فمما لا شك فيه ان كلمة سماء قد وردت في القرآن في مواضع عديدة، وقد جاءت في الكثير من هذه المواضع بهذا المعنى.

س: حين تنعدم الحركة، فبماذا يمتاز وجود العالم الأسمى عن وجود العالم الأدنى؟

ج: يرى الحكماء والفلاسفة الإسلاميون ان عالم الطبيعة هو عالم المادة، والحركة، وعالم الأبعاد، والماهية، فكل هذه الأمور موجودة في عالم الطبيعة.

وكل هذه الأمور ذات بُعد عدمي يضعف من شدة الوجود في الطبيعة؛ لذا فان الطبيعة بما فيها من أبعاد ومسافات، هي في أضعف مرتبة في عالم الوجود.

أما المستوى الأعلى من عالم الطبيعة، فهو العالم المجرد من المادة، والذي هو بمعنى القوة (القوة التي في مقابل الفعلية)، أي المجرد من النقص، والذي يسمو ويرتقي نحو التكامل، وهو مجرد عن الحركة، ومعنى تجرده عن الحركة، أنه فوق الحركة، ⮐

إلى هنا تم بيان مقدمتين من المقدمات التمهيدية لبيان نظرية الميرداماد، ولم تبق سوى المقدمة الثالثة التي سنبحثها في الفصل التالي، قبل الولوج في تلك النظرية.

☜ وإنما يكون فوق الحركة، لأن الشيء المتحرك، هو الشيء الذي يمكن ان يوجد له ما يمتلكه، وهو غير موجود، أما لو كان الشيء يمتلك كل ما يمكن أنْ يمتلكه، فلا معنى حينئذ للحركة بالنسبة له.

كما أن هناك عالما أعلى وهو ليس مجردا من الحركة والمادة فقط، وإنما هو مجرد من الأبعاد أيضا، إذ البُعد يمثل نحو اختلاط الوجود بالعدم، لأن وجود البُعد يُلازم غياب وفقدان كل مرتبة في المرتبة الاُخرى، فكما أن مراتب الحركة لا يلتقي بعضها بالبعض الآخر، فان الشيء ذا الأبعاد، كل مرتبة فيه تفقد المرتبة الاُخرى، والشيء المجرد هو الذي يكون لتمام ذاته حضور بعضها عند البعض الآخر.

وهذه المرتبة وان لم تكن لها أبعاد، إلا انها ذات ماهية، ثم تليها المرتبة المجردة حتى عن الماهية، وحينئذ يتوقف الفلاسفة، لأنهم يعتقدون ان الموجود المجرد عن المادة والأبعاد والماهية مساوٍ لواجب الوجود، إلا ان العرفاء ذهبوا إلى القول بوجود مراتب أعلى من ذلك، مع أنها ليست واجب الوجود (وقد أشرنا إلى انه لا يمكن تعيين هذه المراتب بنحو دقيق).

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٤)

الحدوث الدهري

(٢)

مازال الحديث حول مسألة الحدوث الدهري، التي ابتكرها الميرداماد، وقد أشرنا إلى ان السبزواري ذكر مقدمات ثلاثا، في التمهيد لبيان هذه المسألة، تمثلت المقدمة الأولى في أنّ: كل موجود لوجود ظرف وجود، فيما تمثلت المقدمة الثانية في ان للوجود سلسلتين: السلسلة العرضية، والسلسلة الطولية. واشتمل الفصل السابق على بيان تفصيلي للمقدمتين الأولى والثانية، وفيما يلي بيان للمقدمة الثالثة.

المقدمة الثالثة

العدم تابع للوجود في أحكامه، مع العلم أنه ليس للعدم عينية كالوجود، فعينية العدم عينية تبعية للوجود، إذ مما لا شك فيه أنه ليس هنالك حقيقة للعدم أي لا حقيقة له وراء الذهن، وإنما هو انتزاع ذهني، ينتزع من مراتب الوجود، ولذا يقال: ان العدم مفهوم اعتباري، وهذا الأمر الانتزاعي

والاعتباري، لأنه ـ انتزاعا ـ يكون تابعا للوجود في أحكامه، ولا بد ان تكون أحكامه اعتبارية.

ولتوضيح هذه المسألة نستعير مثالا ذكره صاحب المنظومة في بداية كتابه[1]، وهو: لو تصورنا أمرا كليا وماهية كلية، بعنوان (أ) مثلا، وانتزعنا منها هذا المفهوم، وهكذا لو أدركنا وانتزعنا ماهية كلية أخرى بعنوان (ب)، بنحو يكون فيه وجود (ب) ملازما لوجود (أ)، فكلما وجد (أ) وجد (ب) تبعا له، بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة العلية، كما في كون النار علة للحرارة، ولا نعني بذلك نارا خاصة أو حرارة خاصة، وانما النار الكلية والحرارة الكلية، فمتى ما وجدت النار توجد الحرارة.

وعلى هذا الاساس يكون وجود (أ) ملزوما، بينما وجود (ب) لازما، وبتعبير آخر: يكون وجود (أ) أصلا، فيما يكون وجود (ب) فرعا.

هذه حقيقة وواقعية بين الوجودات، وهي واقعية العلية والمعلولية التي يدركها ويكتشفها الإنسان، فعندما يقال: (أ) علة لـ (ب)، فان (أ) يمثل واقعية ما، و(ب) واقعية أخرى، وان العلاقة بينهما هي تبعية (ب) في الوجود لـ(أ)، واستغناء (أ) في وجوده عن (ب).

ويعتبر الذهن العلاقة بين الأعدام كالعلاقة بين الوجودات، فكما أنه يرى ان وجود (أ) علة لوجود (ب)، يعتبر عدم (أ) علة لعدم (ب)، وبيان ذلك:

حين نلاحظ مرتبة من مراتب الوجود ـ كالزمان أو المكان ـ فلاشك ان (أ) حين يكون موجودا هنا، فإنه لا يكون موجودا هناك، لأن وجوده وجود محدود. وكذلك الأمر في الزمان، فعندما يكون موجودا في هذا الزمان، فإنه لا يكون موجودا في الزمان الآخر، وفي كل مكان أو زمان لا يوجد فيه (أ) فان (ب) لا يكون موجودا؛ إذ كلما كان (أ) موجودا كان (ب) موجودا، وكلما كان (أ) غير موجود فان (ب) لا يكون موجودا.

---

(١) الفريدة الأولى، فصل «عدم تمايز الأعدام وعدم العلية بين الأعدام».

وفي ضوء ذلك يعتبر الذهن القول بأن عدم (أ) يستلزم عدم (ب)، نحوا من انحاء المجازية التقريبية بين العدمين؛ أي أنه يرى: ان وجود (أ) علة لوجود (ب)، وهكذا عدم (أ) علة لعدم (ب)[1].

---

(١) للاعدام دور مهم في الأحكام والقضايا، أو ما يسمى في هذا العصر بمسألة المعرفة، يوازي الدور الذي تؤديه الوجودات «أي الأُمور العينية»، فبدون الأعدام لا تتكامل المعرفة.

فعندما يقال مثلا: ان كانت النار موجودة فالحرارة موجودة، يقال كذلك: إنْ كانت النار غير موجودة فالحرارة غير موجودة، فان القضية الأخيرة صادقة كالقضية الأولى، مع ان «الحرارة غير موجودة» يعني سلب واقعية الحرارة، فهذه الواقعية «الحرارة» غير موجودة في هذا المكان وهذا الزمان، كما ان عدم وجود النار هو سلب لواقعية النار، فعدم وجود النار وعدم وجود الحرارة، كلاهما سلب واقعية، وليسا واقعية، أي هما «أعدام». قد يقال: كيف ينتزع الذهن العدم، وما هو منشأ انتزاعه؟

الجواب:

ان الذهن ينتزع العدم من الوجودات، اما كيفية ذلك: فان الذهن عندما يلاحظ وجودا محدودا في ظرف معين، كالأبيض الذي يكون في مكان ما، كما يلاحظ وجودا آخر كالجسم الأسود مثلا، فإنه ينتقل من ذلك الوجود الأول «الأبيض» الذي كان في مكان معين إلى مرتبة أُخرى من مراتب الوجود، وحين ينتقل إلى تلك المرتبة، فإنه لا يجد أثرا للأبيض في هذا الجسم الأسود.

إذن، أول ما يواجهه العقل هو عدم الوجود بالنسبة لهذا الشيء، فإنه كان يتخيل ان يجد البياض، إلا أنه لم يجده، والحالة التي تكون في الذهن هي حالة النفي، وحالة السلب، أي الرفع من صفحة الواقع، وبتعبير آخر «اللاشيء»، وفي المرتبة الثانية يحوّل عدم وجدانه هذا إلى وجدان، وهنا تبدأ مرحلة الانتزاع الذهني، يبدأ المجاز حيث يعتبر الذهن عدم وجدانه وجدانا للعدم، فمع انه لم يجد شيئا، لكنه يقول: وقد ألمحنا فيما سبق إلى ان من الأعمال الجبارة للذهن هي قدرته على الانتزاع، ومن أهم ⇦

مثال آخر:

إذا لا حظنا شيئا واحدا له وجود واحد، أي مصداق واحد، فانّ عدمه يكون واحدا أيضا، فحين نلاحظ مدينة «طهران» مثلا فإنها واحدة في العالم لا غير، ولا توجد «طهران» اخرى غيرها في مكان آخر، وفي مقابل وجود طهران الواحد يكون عدم طهران واحدا كذلك.

أما حين نلاحظ الإنسان، هو ماهية ذات مصاديق وجودية متعددة، فان عدمه يتعدد تبعا لتعدد مصاديقه، أي ان هناك ليسيات متعددة للانسان تبعا لوجوداته المتعددة، ولذا يقال: وجودات الناس، وأعدام الناس، فكلما تكثرت الوجودات تكثرت الأعدام تبعا لها أيضا.

وبذلك يتضح ان العدم تابع للوجود في وحدته، وكثرته، وعليته، ومعلوليته، وفي كافة أحكامه، لأن العدم لا عينية له، لكي تقوم وحدته بذاته، وكثرته بذاته، وعليته بذاته، وإنما يأخذ جميع هذه الأحكام من الوجود، فإذا كان الوجود كثيرا يكون العدم كثيرا أيضا[1]، وبأي نحو يكون الوجود، فان العدم يكون

☜ الأمور التي ينتزعها الذهن هو انتزاعه للعدم، الذي يساهم مساهمة كبيرة في المعرفة البشرية.

س: أليس ذلك دليلا على المرتبة الوجودية للمعرفة، كما أنه دليل على عكس ذلك، أي على ان الذهن ليس ماديا؟

ج: بلى، هو كذلك، حيث يمكن اكتشاف ماهية الذهن من خلال تلك الأنشطة الخاصة التي يقوم بها، فلو كان الذهن أمرا ماديا صرفا، أي مجموعة من الأعصاب القادرة على تصوير الأشياء فقط، لما صدرت منه هذه الوظائف الدقيقة.

(١) س: هل يجري هذا التناظر في الأحكام بين العدم المطلق والوجود المطلق؟

ج: نعم، فعندما نلاحظ الوجود المطلق يمكن ان نلاحظ في مقابله العدم المطلق، وهذا بحث آخر يُبحث في باب الكلي الطبيعي.

وهنا قد يقال: ان العدم ليس تابعا للوجود دائما في أحكامه، وذلك لأن الطبيعة☜

↩ والماهية إنما توجد بوجود فرد من أفرادها، ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها، فوجودها يصدق بوجود فرد من أفرادها، أما عدمها فلا يصدق إلا بانعدام جميع أفرادها، فهي توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم بعدم فرد واحد.

ومثال ذلك: لو فرضنا ان الإنسان لم يكن موجودا في العالم، فإنه بمجرد أن يوجد فرد واحد من أفراده يتحقق «الإنسان»، فإذا تكرر وجود أفراد الإنسان، حتى بلغ عشرين فردا، ثم انعدم الفرد الأول منه، فهل يعني ذلك انعدام «الإنسان»؟ من الواضح ان الإنسان لا ينعدم إلا بفناء تمام افراده.

فالعدم إذا، لا يماثل الوجود من هذه الناحية. وسيأتي تفصيل البحث في هذا الإشكال وجوابه في باب الكلي الطبيعي، وسيتضح هناك ما هو المقصود بالعدم المطلق والوجود المطلق، وما هو مدلول كلمة «مطلق» في باب العدم المطلق، وسنلاحظ ان نقيض «الوجود المطلق» هو «عدم الوجود المطلق» وليس «العدم المطلق»، وان «العدم المطلق» بمثابة الضد لـ «الوجود المطلق). فان نقيض كل شيء رفعه، ولذا لا يقبل النقيض القيد.

وهذا نظير قولنا: «قيام زيد يوم الجمعة»، «عدم قيام زيد يوم الجمعة»، فان «يوم الجمعة» قيد لنفس «قيام»، وليس قيدا لـ «عدم قيام زيد»، كي يكون العدم في يوم الجمعة (بمعنى أنه لا بد ان يكون «يوم الجمعة» قيدا لـ «قيام» لا قيدا لـ«عدم القيام»).

س: أي يُحذف المضاف في الواقع؟

ج: كلا.

س: أليس «العدم المطلق» يعني «عدم الوجود المطلق»، أي هذا الوجود مطلق بالنسبة لنا، إذن «الوجود» هو المضاف وقد حذفناه، ووضعنا محله «عدم الوجود المطلق»، فاصبح «العدم المطلق»؟

ج: كلا، «العدم المطلق» صفة وموصوف، وليس مضافا إليه.

س: نعم، فان ما أقصده هو أن هذا النقيض الذي هو «عدم الوجود المطلق» انما يكون↩

كذلك، ولذا قالوا:

الوجودات راسمة للأعدام، والمقصود من كلمة «راسم» هو الرسم في الخيال، ومرادهم ـ في الواقع ـ أنها تمثل منشأ انتزاع الأعدام، كما تقدمت الإشارة لذلك.

فلو فرضنا ـ مثلا ـ وجودا في مرتبة معينة، ووجودا آخر في مرتبة قبله، ووجودا ثالثا في مرتبة بعد ذلك الوجود الأول، فان الوجود الأول يكون في مرتبته فقط، ولا يكون في المرتبة السابقة أو اللاحقة، ولذا يعتبر الذهن «عدم وجوده في تلك المرتبة» هو «وجود لعدمه في تلك المرتبة»، ففي الحقيقة ان الواقع هو «عدم وجوده في المرتبة السابقة»، إلا ان الذهن ينتقل مباشرة من هذه الحقيقة بنحو مجازي، فيرى: ان عدمه موجود في هذه المرتبة، فـ «حافظ» مثلا كان معدوما في عصر «سعدي»، فيرى الذهن بنحو مجازي: أن عدم حافظ موجود في عصر سعدي. بينما أصل القضية: ان حافظا معدوم في عصر سعدي، فيتحول «العدم» إلى «وجود عدم» ولذا يقال: ان وجود حافظ مسبوق بعدمه في عصر سعدي.

بينما الحقيقة الأولية التي يدركها الذهن هي: ان حافظا غير موجود «معدوم» في عصر سعدي، وليس: عدم حافظ موجودا في عصر سعدي. وهذا

✍ مع حذف كلمة الوجود؟

ج: كلا، الأمر ليس كذلك، إذ لو كانت المسألة كما تقول فلابد من القول «عدم المطلق»، وليس «العدم المطلق»، فان الفرق بين «عدم الوجود المطلق» و«العدم المطلق»، بقطع النظر عن رفع كلمة الوجود هنا، هو أن الأول من باب الإضافة، بينما الثاني صفة وموصوف، فان «عدم» في الأول مضاف، و«الوجود المطلق» مضاف إليه، أما في الثاني فان «العدم» موصوف، و«المطلق» صفته، والفرق بين «العدم) الذي هو «عدم المطلق»، و«عدم الوجود المطلق» كبير، لأن الثاني عدم خاص، هو عدم الوجود المطلق لاكل عدم.

نحو مجاز، وهو معنى ما يقال: ان الوجودات راسمة الأعدام.

وبتعبير آخر: أنه حين ننسب عدم الشيء للزمان السابق لوجوده، ففي الواقع نعتبر الوجودات الأخرى بمثابة العدم لذلك الشيء مجازا، وبذلك تكون تلك الوجودات راسمة لهذا العدم، بل ان تلك الوجودات هي عين عدم ذلك الشيء؛ أي أنها ـ مجازا ـ عين مصداق عدم ذلك الشيء.

من هنا يقال: ان هذا الشيء معدوم في ذلك الزمان، ومعدوم في الزمان الذي يليه، حتى الوصول إلى نقطة معينة يكون فيها هذا الشيء موجودا، وهكذا يمكن أن أقول:

إني لم أكن موجودا في الزمان السابق، وكذلك تمام الأزمنة السابقة لوجودي ـ حتى أبلغ نقطة من الزمان أكون فيها موجودا، بمعنى اننا نلاحظ نقطة على خط الزمان الممتد، فيكون امتداد وجودنا ابتداء من هذه النقطة فما بعد، فيما يكون عدمنا من تلك النقطة وباتجاه الطرف الآخر، حيث نتصور عدمنا كشيء، وحينئذ تكون للعدم شخصية وزمان، كما هو الوجود.

بينما الصحيح ان الزمان السابق لنقطة بداية وجودي هو زمان مختص بالوجودات الأخرى، إلاّ أنه يمنح مجازا لعدم الشيء غير الموجود في ذلك الزمان.

إذن، وجودات الأشياء ترسم أعدام أشياء أخرى غير موجودة في مرتبتها؛ أي أن تلك الوجودات هي مصداق هذه الأعدام.

ولذا عندما أقول: ان عدمي موجود في ذلك الزمان، فان عدمي غير موجود في الواقع، بل الموجود هو أشياء أخرى؛ إذ لو لم تكن تلك الأشياء لم يكن الزمان موجودا، فالزمان موجود لأن هذه الأشياء موجودة، وبذلك صح اعتبار عدمي في ذلك الزمان، على اساس الوجودات الأخرى.

ما تقدم حتى الآن هو عبارة عن مقدمة لبيان نظرية الحدوث الدهري التي قال بها الميرداماد، وقد حرصنا على تفصيل المسألة الأخيرة، لكي يتضح ان العدم تابع في أحكامه للوجود، وليس له عينية مستقلة فيما قبل الوجود، بل

ليس له أي نحو من العينية، وانما هو أمر اعتباري محض ينتزع من الوجود، ولذا لا تكون أحكامه أصيلة وأولية، فهي أحكام انتزاعية.

وهذا الأمر الذي هو عين الاعتبار والانتزاع، ولا عينية حقيقية له، يتبع في أحكامه الوجود، فبأي نحو يكون الوجود، يعتبر العدم بذلك النحو وليس بنحو آخر.

نظرية الحدوث الدهري للميرداماد

بعد أنْ عرفنا ان العدم تابع في أحكامه للوجود، نقول: ان للوجود الزماني عدما زمانيا، وللوجود الدهري عدما دهريا، ونعني بذلك: ان الوجود الزماني هو الراسم للعدم الزماني، والوجود الدهري هو الراسم للعدم الدهري، والمقصود بالوجود الزماني هنا هو الوجود الطبيعي، الذي يرسم العدم الطبيعي، فالوجود الطبيعي أي هذا الشيء الموجود الطبيعي المتعلق بالطبيعة، ولأنه متعلق بالطبيعة واقع في الحركة والزمان، ولأنه وجود زماني يكون منشأ لانتزاع العدم الزماني، إلا ان الموجودات الملكوتية والموجودات الدهرية (التي هي قسم من موجودات ما وراء الطبيعة) لا يمكن ان تكون راسمة للعدم الزماني، لأن وجودها وجود ملكوتي ودهري، وإنما تكون راسمة للعدم الدهري.

كما ذكرنا في المقدمة الثانية أن هناك سلسلتين للوجود: سلسلة زمانية عرضية، وأخرى طولية، ولذا يعتبر للموجود الذي يقع في نقطة معينة من امتداد الزمان، نوعان من العدم:

١ـ فحين نلاحظ هذا الموجود في مرتبة سلسلة الزمانيات المتقدمة عليه، يعني ذلك ان تلك الزمانيات التي قبله هي الراسم للعدم الزماني له.

٢ـ وحين نلاحظ هذا الموجود في مرتبة الدهريات التي في طول هذا الموجود، تكون هذه الموجودات الدهرية راسمة للعدم الدهري لهذا الشيء، كما كانت الموجودات الزمانية راسمة لعدمه الزماني[١].

---

(١) س: ماذا يعني مصطلح «الدهري»؟ ☜

ومثال ذلك لو لاحظنا الشاعر حافظا، فإنه وجد في نقطة معينة من الزمان، وكانت حياته في قطعة معينة من الزمان، فإذا ما نظرنا إليه بالنسبة إلى السلسلة العرضية، ورجعنا إلى الزمان الذي كان فيه أبوه، وجده، والشاعر سعدي، وابن سينا، ثم صدر الإسلام، فإنه لم يكن موجودا آنذاك، وتكون تلك الأشياء والأشخاص هي ما يرسم عدم وجود حافظ في ذلك الزمان، فهو موجود في زمان معين، وعدمه موجود في الزمان السابق عليه، وهذا يعني ان نفس هذه الوجودات هي مصداق لعدم حافظ.

إذن فحافظ، من حيث هو موجود بعد تلك السلسلة من الأمور الزمانية، فان هذه الأمور الزمانية تكون راسمة لعدم حافظ الزماني.

كما ان حافظا نفسه حين نلاحظه بالنسبة إلى السلسلة الطولية، في مرتبة ما بعد عالم الملكوت، بمعنى انه غير موجود في عالم الملكوت الآن، وانما هو في عالم الطبيعة والناسوت، أي كما أنه غير موجود في السلسلة الزمانية السابقة عليه، كذلك هو غير موجود في عالم الملكوت، وكما ان الوجودات الزمانية راسمة للعدم الزماني لحافظ في ذلك الزمان، فان الوجودات الملكوتية راسمة أيضا لنوع آخر من العدم بالنسبة لحافظ، وهو المسمى بالعدم الدهري.

ج: «الدهري» المذكور هو نفس السلسلة الطولية، وقد عبرّنا إجمالا بمصطلح السلسلة الطولية إشارة إلى عدم زمانيته وطبيعيته، إلا أنّا أعرضنا عن بيان تفاصيل المراتب التي تشتمل عليها السلسلة الطولية، إذ سيأتي بيان ذلك في باب الإلهيات، حيث سنلاحظ ان الحكماء المسلمين قالوا بعدة عوالم في السلسلة الطولية، منها عالم المجردات عن المادة والحركة، وان لم يعتبروا هذا العالم مجردا عن الصورة والمثال، وهو ما يصطلح عليه لديهم بعالم الملكوت، وربما اصطلح عليه الفلاسفة أحيانا «عالم الدهر».

وقد أشرنا إلى ان الموجودات الطولية تحيط بالموجودات العرضية والزمانية.

وكما ان الموجودات الزمانية لها سبق على وجود حافظ هو السبق الزماني، كذلك هي الموجودات الملكوتية، فان لها سبقا على وجوده، وهو السبق الدهري الذي هو نوع آخر من السبق (حيث سيأتي في أقسام السبق ان التقدم والتأخر لا ينحصر بالتقدم والتأخر الزماني، وإنما السبق الدهري نوع من أنواع السبق، والتقدم والتأخر الدهري أحد أنواع التقدم والتأخر).

بناء على ذلك يكون وجود حافظ مسبوقا بعدم زماني، وكذلك يكون مسبوقا بعدم دهري. تلك هي خلاصة مكثفة لنظرية الحدوث الدهري عند الميرداماد.

مقارنة بين نظريتي الحدوث الدهري والحدوث الذاتي

يختلف الحدوث الدهري الذي ابتكره الميرداماد عن الحدوث الذاتي الذي أفاده الفلاسفة كابن سينا وغيره. فالحدوث الذاتي لدى ابن سينا هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بإمكانه الذاتي وليس بعدمه، وهذا يعني مسبوقية وجود الشيء بنوع عدم، ليس هو عدم الشيء ذاته، بل هو عدم الوجوب وعدم الضرورة.

اما الحدوث الدهري للميرداماد، فيعني مبسوقية وجود الشيء بعدمه الواقعي، والعدم الدهري للميرداماد هو عدم واقعي للشيء، عدم للشيء ذاته، ولذا لا يكون العدم منحصرا بالعدم الزماني، وانما العدم الدهري عدم واقعي أيضا.

إلى هنا ننتهي من بحث نظرية الحدوث الدهري للميرداماد[1]، وسنبحث

---

(١) س: ماهي علاقة المقدمة الأُولى المذكورة بما ذكره الميرداماد؟

ج: ان الحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني لذلك الشيء، أي ان وجوده يكون في هذا الزمان، بينما يكون عدمه في الزمان السابق «العدم الذي أشرنا إلى كيفية انتزاعه»، فالزمان هنا ظرف للاعتبار حين نقول: وجود هذا الشيء

في الفصل الآتي ان شاء الله مصطلح «الحادث الاسمي» الذي ذكره السبزواري.

☜ في هذا الزمان، وعدمه في الزمان السابق.

ومن المعلوم ان معنى الظرفية المدلول عليه بكلمة «في» لا ينحصر بالظرفية الزمانية، فلكل موجود في كل مرتبة نحو ظرفية يتناسب مع نحو وجوده، ولذا فان وعاء وظرف الموجود الدهري هو نفس الدهر.

ولما كان ظرف ووعاء كل شيء نفس نحو وجوده، وليس وجودا آخر مستقلا عنه، فان الزمان ليس موجودا مستقلا في مقابل الأشياء الزمانية نفسها، وإنما الزمان في الواقع هو نحو وجود الأشياء الزمانية، وليس منفصلا عن الموجودات الزمانية، فالزمان ليس خارجا عن وجودنا، وكذلك الحال بالنسبة للدهر فهو نفس نحو الوجود الدهري. وهذا بحث مستقل مبرهن عليه في محله.

بناء على ذلك قد يقال: نقبل بأن الموجود الناسوتي لا يوجد في مرتبة الملكوت، ولكن عدم وجود الموجود الناسوتي في مرتبة وجود الملكوت، لا يمكن ان يكون مصححا لمعنى الحدوث، لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه؛ أي ان وجوده يكون في ظرف، كان في هذا الظرف عدمه قبلا، ولذا لا بد من اعتبار ظرف لهذا العدم؟

الجواب:

ان ظرف كلّ شيء بحسب ذلك الشيء، فلكل موجود وعاء وظرف لوجوده، الموجودات الزمانية ظرفها الزمان، والموجودات الدهرية ظرفها الدهر، وكل موجود يكون ظرفه نفس مرتبة وجوده.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٥)

الحدوث الاسمي

تلخيص لما سبق

ينبغي الانتباه إلى الملاحظة التالية في مبحث الحدوث والقدم، وهي، ان الحكماء ذكروا تحليلا في مورد الحدوث وما يقابله وهو القدم، بالشكل التالي: الحدوث: عبارة عن مسبوقية عدم الشيء على وجوده.

أما القِدم: فهو عبارة عن لا مسبوقية عدم الشيء على وجوده، فنقول عن الشيء الحادث ان عدمه متقدم على وجوده، اما الشيء القديم فلا يتقدم عدمه على وجوده.

بناء على ذلك تبلورت لدينا هنا مفاهيم ثلاثة وهي:

١ـ مفهوم الوجود.

٢ـ مفهوم العدم.

٣ـ مفهوم التقدم.

التقدم الزماني

هناك نوع من أنواع السبق والتقدم يعرفه العرف، وهذا النوع هو أمر شبه محسوس «ليس محسوسا ولكنه شبيه بالمحسوس وفي حد المحسوسات»، حيث ان مراتب وأجزاء الزمان ترتبط ببعضها، ولكن حقيقة هذه غير واضحة، ويعبر عن هذه الرابطة بالتقدم والتأخر، فيقال: هذا الزمان يتقدم على ذلك الزمان، وذلك الزمان متأخر عن هذا الزمان.

الحدوث الزماني

لما كان السبق الزماني مألوفا لدى العرف فإنه يتوجه إلى هذا المصداق المتعارف لديه حين يدور البحث حول مسألة حدوث العالم، فيقول: إنّ وجود العالم مسبوق بعدمه الزماني، والمقصود هنا هو السبق الزماني. وهذا المعنى للحدوث متعارف ومألوف لدى العرف.

الحدوث الذاتي

قال الحكماء: صحيح ان الحدوث يعني تقدم العدم على الوجود، كما انه لا كلام في ان العالم حادث، وانّ عدمه يتقدم على وجوده، بخلاف ذات واجب الوجود التي لا يتقدم عليها أي نوع من أنواع العدم.

إلّا انه لابد أن نعرف ما هو نحو العدم والتقدم المذكورين آنفا. لقد طرح الحكماء مسألة الحدوث الذاتي، واعتبروا الإمكان الذاتي للشيء نحوا من أنحاء العدم، بمعنى «عدم اقتضاء الوجود» أي «لااقتضائية الوجود والعدم»، وبذلك تكون اللااقتضائية هذه لمعنى عدم الشيء، وهكذا فسروا السبق بالسبق العقلي الرتبي، وهو غير السبق الزماني، وبناء على ذلك قالوا:

انّ الفرق بين العالم وذات الحق، هو أن للعالم ماهية وامكانا، حيث يتقدم امكان العالم على وجوده بنحوٍ من التقدم، وهو التقدم الرتبي العقلي، وامكانه هذا يعني عدمه، ولذا اصطلحوا على ذلك بـ «الحدوث الذاتي».

الحدوث الدهري للميرداماد

لقد قال المحقق الداماد بنوع آخر للعدم اسبق من سواه، فأوضح: أن العدم الذي قال به الفلاسفة ليس عدما من النوع المقابل للوجود؛ ذلك لأنه إذا كان الحدوث هو تقدم عدم الشيء على وجوده، فلا بد أن يكون العدم عدما لنفس الشيء، اما امكان الشيء فهو أمر آخر غير عدمه، فالامكان يعني عدم اقتضاء ذات الشيء للوجود والعدم، وهذا غير عدم الشيء.

كما أورد اشكالا آخر على ما أفاده الفلاسفة، وهو: أن التقدم الذي قالوا به ليس هو التقدم الواقعي.

صحيح ان هناك نوعا من العدم يتقدم على الوجود بنحو من التقدم، إلاّ ان «الحدوث» ليس تقدم أي نوع من أنواع العدم بأي نحو من التقدم على الوجود، وإنّما «الحدوث» هو تقدم العدم الواقعي للشيء «هذا العدم لا بد ان يكون عدم الشيء نفسه» على وجوده، لكي يصح القول بالتقدم الرتبي والعقلي والذهني.

من هنا قال الميرداماد بنوع من التقدم الواقعي «وليس تقدما عقليا وذهنيا صرفا» لعدم الشيء على وجوده، وهذا التقدم ليس زمانيا، وهو يكون في السلسلة الطولية.

وبعد أن تبين ان هناك أبعادا مختلفة للعالم، وانّ «الزمان» بُعد واحد من هذه الأبعاد، فحينئذ لا يكون العدم الواقعي منحصرا بالعدم الزماني.

فعندما نلاحظ حادثة زمانية معينة، فان لهذه الحادثة ارتباطا بسلسلة الأمور الزمانية، فهي موجودة في هذه النقطة، وغير موجودة في النقاط الأخرى المتقدمة عليها، فعدمها سابق لوجودها، لكن العالم ليس أمورا زمانية فقط، فالأمور الزمانية تشكل السلسلة العرضية من العالم، وهناك سلسلة أخرى، فيه هي السلسلة الطولية.

والسلسلة الطولية عبارة عن نظام وجودي محيط بالعالم، وهو موجود في كل زمان ومكان.

وتلك الحادثة الزمانية التي كانت موجودة في نقطة زمانية معينة، هي بالنسبة إلى النقاط الزمانية السابقة غير موجودة، كما أنها غير موجودة بالنسبة للحقائق التي تحيط بها إحاطة وجودية، وبعبارة اخرى:

كما أنها غير موجودة في النقاط الزمانية السابقة عليها، كذلك هي غير موجودة في المراتب الوجودية المتقدمة عليها، إذن وجودها مسبوق بعدمها في المراتب القبلية.

وفي ضوء ذلك يتضح ان العدم الملحوظ في هذه النظرية هو عدم الشيء نفسه، وكذلك التقدم فهو التقدم العيني والواقعي، لأن عالمنا هو عالم الطبيعة، وهو متأخر عن عالم آخر هو عالم الجمع وعالم الدهر، وان عالم الطبيعة هذا موجود في هذه المرتبة، وغير موجود في المرتبة المتقدمة وهي مرتبة عالم الدهر، لأن مرتبة عالم الدهر متقدمة على مرتبة عالم الطبيعة. وبذلك يكون عالم الطبيعة مسبوقا بعدمه الواقعي في تلك المرتبة.

ما تقدم هو خلاصة مكثفة لنظرية الميرداماد.

وبعد ذلك ذكر السبزواري نوعا آخر من الحدوث، بناء على مسلك العرفاء، اصطلح عليه «الحدوث الاسمي»، وهنا ينبغي التنبيه إلى ان المصطلح فقط من مبتكرات السبزواري، وقد قرر مسألة الحدوث الاسمي، بقوله:

وَالحادثُ الإِسمِي الَّذِيْ مُصطَلَحِيْ ... أَنْ رَسْمٌ اسْمٌ جا حَديثٌ مُنْمَحِيْ

الحدوث الاسمي

قبل بيان هذه المسألة ينبغي التنويه إلى أنه بالرغم من إمكانية التوفيق بين الكثير من أقوال العرفاء وأقوال الفلاسفة بنحو من التأويل، إلاّ ان بياناتهم في التعبير عن المسائل متغايرة، فالفلاسفة مثلا يقسّمون الوجود والموجود إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، وواحد وكثير، وحادث وقديم، ونفسي ورابطي، ... ويذكرون العوالم المختلفة، وتعتبر مسألة «الباري» مسألة من مسائل علم الفيلسوف.

بينما يتجنب العرفاء تلك المصطلحات «كالعلة والمعلول»، حيث يتبنى العارف القول بـ «وحدة الوجود» وينفي أي نحو من أنحاء الكثرة، وتعتبر مسألة «الباري» تمام موضوع عالم العارف.

ويعبر العرفاء عن الباري بحقيقة الوجود، فهم يرون ان حقيقة الوجود تساوي الباري، إذ يمكن ان نلاحظ اعتبارات مختلفة في نظرهم لحقيقة الوجود، بمعنى أنه يمكن اعتبارها من جوانب مختلفة.

وانما عبرنا هنا بـ «الاعتبار» لأن المنظار المعتمد في البحث هو المنظار العقلي، وإلاّ فان كل هذه «الاعتبارات» في نظرهم هي حقائق وواقعيات، وانّ السالك يمر في حركاته وفي سلوكه من مرتبة إلى أخرى.

مرتبة غيب الغيوب

١ـ هناك مرحلة من هذه المراحل، يصطلح عليها مرحلة غيب الغيوب، وتوجد في هذه المرحلة ذات الباري تعالى، بدون ان يكون معنى لأي اسم وأي صفة هنا (فمرتبة ذات الباري تعالى انما تكون بدونها)، فلا يعتبر هنا أي اسم وصفة، وهذه المرتبة تكون فوق مرتبة الأسماء والصفات، ولا يمكن ـ بأي معنى ـ أن يصل انسان لهذه المرتبة، ومن هنا عبروا عنها بـ «عنقاء المغرب»، لأن العنقاء يضرب فيها المثل للشيء الذي لا يمكن الوصول إليه.

مرتبة التعين الأول

٢ـ تسمى المرتبة التي تلي مرتبة غيب الغيوب بمرتبة التعين الأول، حيث يمكن اعتبار تعين واحد هنا، والتعين هذا يعني ان صفة واحدة وشأنا واحدا ينسب له، وتكون مرتبة التعين الأول هي مرتبة جميع التعينات، بمعنى ان هذا التعين هو الأصل لكل التعينات. وهم يقصدون بهذه المرتبة، مرتبة شهود ذات الحق لذاتها بالعلم الحضوري، مرتبة حضور ذات الحق لذاتها، وغالبا ما يعبر عن هذه المرتبة بـ «مرتبة الأحدية».

مرتبة التعين الثاني

٣ـ وهي المرتبة التي تلي مرتبة التعين الأول، أي مرتبة التعين الثاني حسب تعبير العرفاء، وتعتبر في هذه المرتبة جميع الأسماء والصفات للباري تعالى، كالعالم، والقادر، والحي، والمريد، وتمام أسماء الباري تعالى ترتبط بهذه المرتبة. وقد اصطلح العرفاء على هذه المرتبة «المرتبة الواحدية».

ويذهب العرفاء إلى ان ما يسمى بالماهيات، والأشياء والمخلوقات، انما هي من لوازم الأسماء والصفات، فكل ماهية من الماهيات هي مظهر لاسم من الأسماء والصفات، فليس هنالك وجود مستقل للماهيات، وانما وجود الماهيات شأن من شؤون الحق، لأن الماهية شيء يظهر بالوجود، والوجود شأن من شؤون الحق، وليس شأنا من شؤون تلك الأشياء، حيث تظهر الماهيات في مرتبة الأسماء والصفات، فيما تكون مستترة ومكنونة ولا تظهر في المراتب القبلية، وربما عبروا عن الماهيات بـ «الاعيان الثابتة» (ولعل هذا الاصطلاح لمحيي الدين بن عربي).

وبذلك يتضح ان الماهيات مظهر للأسماء والصفات، فهي تظهر في مرتبتها، ولا ظهور لها في المراتب القبلية.

بعد بيان هذه المقدمات نعود إلى مسألة الحدوث ونسأل: هل يمكن القول ان العالم حادث بناء على ما أفاده العرفاء؟

ذكرنا فيما سبق ان الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه، وعلى أساس قول العرفاء الذين يتجنبون استعمال مصطلحات العلية والمعلولية، وغيرها، ويعتمد بيانهم على مصطلحات الظاهرية والمظهرية، فالعالم لديهم ظاهر بظهور الحق، وعلى هذا الأساس يكون معنى حدوث العالم هو: ان ظهور العالم مسبوق بخفاء العالم (فما يعبر عنه الآخرون بالوجود يسميه العرفاء الظهور، وما يعبر عنه الآخرون بالعدم يسميه العرفاء الخفاء)[1]، وانّ ظهور

---

(١) س: أليس الظهور والخفاء المذكوران يصدقان باعتبار الإنسان، وإلا ففي الواقع لا ظهور ولا خفاء؟

ج: عندما نلاحظ المسألة بمنظار الفيلسوف يكون الأمر كما ذكرتم، أي يكون اعتبار، ولكن ليس اعتبارا وهميا، بل بنحو اعتبار نفس الأمري، بمعنى ان هناك شيئا لوحظت بشأنه اعتبارات مختلفة، كاعتبار مرتبة الذات، واعتبار مرتبة التعين الأول، واعتبار مرتبة التعين الثاني.

اما العرفاء فإنهم يلاحظون المراتب التي يطويها السالك، ولذا قالوا: ان السالك في مراتب سلوكه إلى التوحيد، يصل أولا الأمر إلى مرحلة التوحيد الأفعالي، أي يصل إلى مرحلة الشهود فيكون الفعل الحق، حيث يرى بالعين أن لا علاقة له بفعله، فالله هو الفاعل، أي يرى الله هو الفاعل في وجوده. وهذه المرحلة هي التي يعبر عنها بمرحلة التوحيد الفعلي، إذ يحس السالك فيها بأنه كان مشتبها، حين كان يحسب أنه فاعل مستقل، فما كان يحسه من الاستقلال انما هو وهم، ولذا يكون احساسه هنا مصداقا للآية الكريمة: ﴿وما رميت اذ رميتَ ولكنّ الله رمى﴾.

والمرحلة التالية التي يصلها السالك هي مرحلة التوحيد الصفاتي، وذلك يعني أنه قبل هذه المرحلة كان يقول: أنا أعلم، أنا أستطيع، أنا حي، ... أي انه كان ينسب هذه الصفات إلى نفسه، أما في هذه المرحلة فإنه يرى ان جميع هذه الصفات للحق تعالى وليست له، وهنا يصل إلى مرحلة فناء صفاته، وفنائه في هذه الصفات.

ثم تليها مرحلة أسمى، حيث يكون فيها السالك فانيا في ذاته، فلا تبقى له الـ «أنا» السابقة، وانما هذه الـ «أنا» تعني «هو»، وهذه المسألة غير مسألة الحلول والاتحاد وأمثالها من الكلام، وإنما هي شيء آخر.

تلك هي المراتب التي قال بها العرفاء، وإذا حاولنا ان نلاحظها من جهة أخرى فسيكون:

أولها مرحلة الذات، ثم مرحلة الأحدية والتعين الأول، ثم مرحلة الواحدية والتعين الثاني؛ أي مرحلة الأسماء والصفات.

وهذه المراتب يشرع فيها السالك من الطرف الآخر، فيبدأ سلوكه في مرحلة الأسماء والصفات، حيث يكون شهوده لله في كثرة هذه الصفات والأسماء: عالم، وقادر، وحي، ومريد، ومتكلم؛ و.... ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة يكون فيها غائبا من هذه الجهة،

الأشياء والماهيات إنّما يكون في مرحلة الأسماء، ولا يكون لها ظهور في مرتبة ما قبل الأسماء، فهذا نوع حدوث لها، وهل يعني الحدوث غير خفاء الشيء في مرحلة سابقة على ظهوره ووجوده؟، وقد اصطلح السبزواري على هذا النوع من الحدوث بـ «الحدوث الاسمي»[1].

هذا ملخص لما أفاده العرفاء في هذه المسألة، ذكرناه لكي يتضح ما قاله السبزواري من وجود نوع من الحدوث مطابق لكلام العرفاء، أي نوع من سبق عدم العالم على وجوده بخلاف ذات الحق، التي ليس هناك أيّ نحو من انحاء أي نوع من سبق عدمها على وجودها، فهي قديمة، تتقدم على كل وجود وكل عدم، وقد وردت عبارة دقيقة في نهج البلاغة تقول:

«سَبَقَ الأوقاتَ كونُهُ والعدمَ وجودُهُ»، أي أنه يتقدم حتى على الوقت وعلى الزمان، ومن المعلوم ان ملاك التقدم في الطبيعة هو «الزمان»، وكذلك يتقدم على العدم أيضا، أي أن الأشياء الأخرى يتقدم عدمها بنحو من الأنحاء على وجودها، بينما وجود الحق متقدم على كل شيء، وكل عدم، فالعدم انما يقبل الانتزاع في مرتبة متأخرة عن وجوده، أما في مرتبة ما قبل وجوده فلا يقبل الانتزاع.

↩فيشهد الله تعالى في مرحلة تعينه الأول، أي يشهده في مرحلة الأحدية وبعنوان «أحد».

ومرحلة الواحدية في نظر العرفاء هي مرحلة «قاب قوسين»، اما مرحلة الأحدية فهي مرحلة «أو أدنى»، ومرحلة الأحدية هذه لا تتيسر حتى للملائكة، وهي المرحلة التي قيل فيها: «لو دنوتُ أنْملة لاحترقت».

اما ما هو أسمى من مرحلة الأحدية فلا يقدر على وصولها حتى البشر.

(١) س: هل يعود سبب تسمية السبزواري له بـ «الحدوث الاسمي» لعلاقته بمرحلة الأسماء؟

ج: نعم، لأنه يرتبط بمرحلة الأسماء، لأن الظهور انما يتم في مرتبة الأسماء بعد اللاظهور في المرتبة القبلية «وهي مرتبة التعين الأول»، لذا اصطلح عليه الحدوث الاسمي.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٦)

الحدوث الجوهري

(١)

أشار السبزواري في ذيل بحث تعريف وتقسيم الحدوث والقدم، إلى الحدوث الزماني على مسلك صدر المتألهين، وليس الحدوث الزماني على مسلك المتكلمين.

لقد استطاع صدر المتألهين ان يقرر هذا البحث بنحو آخر غير ما تعارف على تقريره الحكماء، حيث اعتمد بيانه على القول بنظرية الحركة الجوهرية، التي لم يعرفها الحكماء من قبل، ولذا حاولوا بيان عدة أنحاء للحدوث، هي:

الحدوث الذاتي، والحدوث الدهري، واخيرا الحدوث الاسمي الذي قال به السبزواري.

وقد ذهب أغلب المتكلمين إلى تبني قول في هذه المسألة لا يختلف عمّا يراه الإنسان العامي، كما ان الفلاسفة الأوروبيين تبنوا ما يماثل هذا القول أيضا.

وحسب هذا الرأي أننا عندما نعود إلى الماضي «بمقدار عشرة آلاف سنة،

أو مائـة ألـف، أو مليـون، أو مليـار، أو....» فسـوف نجـد نقطـة زمانيـة لبدايـة العـالم، أي نصل إلى نقطة لم يكن العـالم موجودا حين نتخطاهـا نحـو الجهـة الأخرى.

وبتعبير آخر: حين نبدأ من الزمان الحاضر، ونطوي الزمـان يومـا فيومـا، نحو الماضي، حيث نلاحظ ان كل يوم سابق لما هو بعده، ومسبوق بمـا هـو قبلـه، وهكذا حتى نصل إلى نقطة ينتهي فيها هذا الامتـداد الزمـاني، وحينئذ ستكون هـذه النقطـة نهاية الزمانيات، إذ قبل هـذه النقطـة لا يوجـد أي شـيء، فحتـى الزمان لا وجود له قبلها.

لقد طرح المتكلمون هذا الفهم لكون «العـالم حادثـا زمانيـا)، فالعـالم يبـدأ من «آن» معين، وهذا «الآن» مسبوق بالعدم واللاشيء المطلق.

بناء على ذلك قد يقال: لـو لم يكن قبل هـذا الوجود أي شـيء، فـلا معنـى للسبق، لان المتكلمين يقولون: ان بداية العالم تبدأ من هـذه النقطـة، وامـا قبلهـا فلا يوجد شيء وهذا الكلام غير تام، لأنه يلزم منه فرض «قبل» وسبق، إلا ان هذا الـ «قبل» غير متصور على أساس قولهم، وذلك لأن الـ «قبل» الذي ذكـروه لا بد أن يكون على أساس الزمـان، فـإذا كـان هنـاك زمـان يكون هنـاك «قبـل»، وان لم يكن زمان فلا يوجد «قبل» وسبق.

وقد أجابوا على هذا الإشكال بقولهم: ان هذا الكلام صحيح، لكـن الذهـن قـادر على اعتبـار بُعد موهـوم وامتـداد موهـوم، يصـح علـى أساسـه القـول بـأن الشيء مسبوق بالعدم الزماني، أي بالعدم المفروض في الذهن، فيكون المقصود هـو ان وجود الشـيء بدأ من هـذه النقطـة (سيأتي البحـث عـن السبق وملاكـه وأقسامه بالتفصيل).

إذاً، مراد المتكلمين من «الحدوث الزماني للعالم» هو ما ذكرناه، وفي الواقع ان المتكلمين فرضوا كل العالم بمثابة الموجود الواحد، فقالوا: ان لهذ الكل عمرا معينا، وله نقطة بداية وولادة، وحين نمعن النظر في كلامهم، يمكن أن نتعـرف على رأيهم في مسألة الخلق، فالخلق يعني لديهم الابتداء «الابتداء خلق العالم»،

حيث أصبح العدم المطلق وجودا في لحظة ما، وانتهى أمر الخلق بهذا النحو.

نظرية الفلاسفة في مقابل نظرية المتكلمين

لم يقبل الفلاسفة ما قاله المتكلمون، وبرهنوا على بطلانه بالبرهان اللّمي، والبرهان الإنّي. ويتلخص برهانهم اللمي فيما يلي:

لما كان الله تعالى أزليا، فلا يمكن ان لا يكون الخلق أزليا، ولما كان الله تعالى دائم الوجود، فالعالم أيضا دائم الوجود. وهذا الاستدلال عكس الاستدلال الذي ذكره البعض، والذي يقول: لأن الله تعالى دائم الوجود، فالعالم اذن غير دائم الوجود.

ولذلك قال المتكلم: لأن الله دائم الوجود، وقديم، فالعالم غير دائم الوجود، وحادث. اما القول بأن العالم دائم الوجود فإنه سيكون كالباري دائم الوجود.

بينما ذهب الفلاسفة إلى عكس ذلك فقالوا: لأن الله تعالى دائم الوجود، فالعالم دائم الوجود أيضا، وذلك لأن العالم فيض الله، وليس لفيض الله انقطاع، فهو دائم الفيض، ومن المحال ان لا يكون فيضه منذ الأزل.

اما البرهان الإنّي، فهو يكون من خلال العالم نفسه، وفيما يلي ملخص سريع لما قالوا في هذا المقام: كل أمر حادث وكل شيء يحدث لابد أن تسبق حدوثه أرضية، إذ من المحال أن يتحقق الحدوث بدون هذه الأرضية، فنبات الحنطة مثلا يمكن أن يحدث، لتوفر الأرضية لحدوثه، وهي وجود البذرة والظروف المناسبة للإنبات.

هذا برهان آخر لدحض دعوى المتكلمين، قرره الفلاسفة، أوردناه ملخصا.

ومن جهة أخرى أفاد الفلاسفة: ان كليّات العالم مما هو قديم زماني، اما جزئيات العالم فإنها حادثة، والمراد بـ «الجزئيات» هي: هذا الشيء، وذلك الشيء بالخصوص، فمثلا هذا «الإنسان» بعنوان كونه أمرا جزئيا هو حادث، بينما الإنسان الكلي ليس حادثا، فهو موجود ما دام العالم موجودا، وان كانت الأفراد حادثة.

وهكذا الحال بالنسبة لكليات العناصر فإنها موجودة دائما، بينما تكون جزئياتها حادثة، فهذا الماء اما أن يكون حادثا هذا العام أو العام السابق أو قبل ألف عام مثلا، بينما يكون الماء الكلي موجودا دائما، ونفس الشيء يقال عن هذا التراب وهذا الهواء بالخصوص فإنه حادث، ولكن التراب والهواء الكلي موجود دائما. اما الأفلاك فإنها موجودة دائما، وان كانت جزئية.

يتخلص مما سبق ان الفلاسفة قالوا بأن الصور حادثة بينما تكون المادة قديمة، اما الجواهر فانّ بعضها حادث وبعضها قديم، فيما تكون الأعراض حادثة.

نظرية صدر المتألهين والحدوث الجوهري للعالم

بناء على نظرية الحركة الجوهرية التي تبناها صدر المتألهين، فان الحركة نافذة في كل أجزاء العالم، سواء كانت جوهرا أو عرضا، فكل شيء في حالة جريان وسيلان مستمر، وكل شيء في العالم، حتى الفلكيات، في حالة فناء وحدوث على الدوام، ولذا فليس هنالك قديم في العالم من الكليات أو سواها[1].

اما أولئك فقد ذهبوا إلى ان الأرض دائمة الوجود على هذه الهيئة وبهذا الشكل، خلافا لما أفاده صدر المتألهين من نفي بقاء جزء أي شيء في العالم بنحو دائم، لأن كل شيء حادث بتمام وجوده؛ أي انه بتمام وجوده في حالة حدوث.

وبتعبير آخر: العالم عبارة عن حدوث مستمر، حدوث زماني مستمر، بمعنى ان وجود العالم مسبوق بعدمه الزماني في كل آن، ولا يوجد أمر باقٍ في العالم، وفي الوقت نفسه ليس هنالك نقطة زمانية لبداية العالم، لعدم الحاجة لفرض مثل هذه النقطة، فالعالم بكل ما فيه في حال حدوث على الدوام، وتلك

---

(١) سيأتي بحث «الكلي» في باب «الماهية» فصل «اعتبارات الماهية».

هي حقيقته، ولا شيء فيه غير حادث[1].

---

(١) س: ماذا يعني القول ـ على أساس نظرية الحركة الجوهرية ـ: ان العالم في حالة فناء وحدوث مستمر، فهل ذلك لبس بعد لبس، أم انه لبس بعد خلع؟
وبتعبير آخر: هل يفنى الشيء بصورة تامة في المرحلة السابقة، ثم يحدث بعد ذلك؟ أم انه لا يفنى تماما في هذه المرحلة، ثم يظهر للوجود؟
ج: كلا، ليس للخلع علاقة في هذه المسألة، وانما الماهية ونحو وجودها في حالة حركة، بحيث تكون كل مرتبة من مراتبها غير موجودة في المرتبة السابقة والمرتبة اللاحقة، فإذا كان مرادكم من «الفناء» عدم الوجود في المرتبة السابقة واللاحقة، فهو صحيح، لأن هذه المرتبة تكون فانية بالنسبة للمرتبة التي سبقتها، وهكذا المرتبة التي تليها، بينما لا يمكن ان تكون منفصلة عن ذاتها.
اما القدماء فقد افترضوا ان واقعية الشيء غير واقعية الحركة، مع أنه في الوقت نفسه من الأمور الزمانية، وقد عرفنا انه لا يمكن التفكيك بينهما بناء على القول بالحركة الجوهرية.
وبتعبير آخر أن الفهم الذي يرى ان الزمان امتداد، والشيء الزماني هو الشيء الذي تُحفظ هويته في كل مراتب الزمان، هو فهم عامي، كما لو قلت ان عمري خمسون سنة، ومع ذلك أنا أحتفظ بـ «الأنا» السابقة، وان وجودي في هذا الآن هو نفس وجودي في الآنات السابقة، أي ان وجودي هو نفسه منذ اللحظة الأُولى. ولكن إذا كانت واقعية الـ «أنا» هي واقعية الحركة، فستكون هذه الـ «أنا» عين التغيير، وحينئذ يكون وجودي وجودا ممتدا، فكل درجة من درجات وجودي توجد في درجة من الزمان، هي غير موجودة في التي قبلها، ولا التي بعدها.
إذن عندما يقال: هذا الشيء فانٍ فإنه يكون من جهة ما حادثا، فيما يكون فانيا من جهة أخرى، أي أنه حادث بالنسبة للمرحلة السابقة، وفانٍ بالنسبة للمرحلة اللاحقة، اما الفناء المطلق فلا وجود له هنا، لأن الفناء المطلق يعني ان الشيء في المرتبة ذاتها يوجد ويفنى، أي يفنى الشيء في مرتبته التي وجد فيها، بينما لا يقبل الشيء النفي في

نعم، هنالك فرق بين القول بانّ الأمور الحادثة غير متناهية، والقول بوجود القديم الزماني في العالم، لأن معنى كون الأمور الحادثة الزمانية غير متناهية، هو ان هذه الأشياء الموجودة الآن هي حوادث زمانية، وهي غير موجودة في الزمان السابق، وحينما نأخذ أي زمان سابق بنظر الاعتبار فانّ الأمور الحادثة فيه غير موجودة في الزمان السابق عليه، وبذلك يكون معنى غير المتناهي هو أنه كلما تقدمنا نلاحظ ان الأشياء في أي زمان هي حوادث زمانية، وهذا يعني أنه لا يوجد قديم زماني في الطبيعة، وفي الوقت نفسه ان سلسلة الزمانيات غير متناهية.

من هنا وقع المتكلمون في الاشتباه، حين أرادوا أن يجعلوا سلسلة الزمانيات متناهية، ويحددوا نقطة أولى لبداية الخلق والحدوث، بينما عرفنا حسب البيان السابق، ان العالم في حال خلق، وحال حدوث دائم، وحال فناء دائم[1].

مرتبته، والمنتفي هو الزمان الماضي في الزمان الحاضر، ولا يمكن أن ينتفي الزمان الماضي عن الزمان الماضي.

ولا يعني قولنا: هذا فانٍ، تبدل الوجود إلى العدم؛ لأنه لا يمكن ان يتبدل الشيء إلى عدم، وإنما الصحيح هو ان وجود الشيء المحدود عندما يوجد في مرتبة، فلن يوجد في مرتبة غيرها، فهو فانٍ بالنسبة إلى تلك المراتب.

(١) س: عندما نقول: ان الأمور الحادثة غير متناهية، فهل يصح أن نقول بـ «آخر» لهذه الحوادث، لكي ننفي وجود «أول» لها؟

ج: لم يقل أحد بـ «آخر» بالنحو الذي ذكرتموه، ويوم القيامة ليس في آخر زمان العالم، بل هو في الـ «آخر» الطولي للعالم.

س: الزمان الفيزيائي يحصل من تغير الوجودات بالنسبة إلى بعضها، بينما ذكرتم أنه في السلسلة الطولية للوجود ليس هنالك تغيير بهذا الشكل، فما هو شكل الزمان بالنسبة لها، وما الفرق بين الزماني لدى صدر المتألهين والزمان الفيزيائي؟

ج: ليس لهذه الموجودات زمان، لأنها موجودات ما فوق الزمان.

س: كيف ينسجم القول بالحدوث الزماني غير المتناهي مع النظرية الفيزيائية التي تقول بمحدودية عمر العالم؟

ج: البحث يدور حول عالم الطبيعة، فهو يقول بعدم تناهي سلسلة الحوادث الزمانية للطبيعة.

س: تقول الفيزياء المعاصرة ان عمر عالم الطبيعة محدود، بينما تقولون: ان سلسلة الحوادث الزمانية غير متناهية؟

ج: نقبل ما تقوله الفيزياء، إلا أنه لا علاقة بين هذا القول وبين نظرية الفلاسفة، لأن البحث الفيزيائي لا يدور حول المشكلة الفلسفية للعالم، ولذا لا يمكنهم نفي وجود عوالم أخرى قبل هذا العالم.

س: أليست هذه المادة التي بين أيدينا، غير موجودة في السابق؟

ج: هذه المادة المعروفة غير المادة التي يقول بها الفيلسوف، فالمادة الفلسفية أبسط من هذه المادة، ولذا لا يسمي الفيلسوف المادة المتعارفة مادة، وإنما يعبر عنها بالمادة والصورة، فيضيف صورة إلى المادة. فالمادة الفلسفية تتحقق بهذا الشكل الخاص، ولذلك ربما كانت من قبل في شكل آخر وفي صورة أخرى، لا نستطيع أن نتصورها الآن.

س: هل يعني أنها طبيعة أخرى محكومة بقوانين أخرى؟

ج: نعم، محكومة بقوانين أخرى.

س: ألم تكن بصورتها الجسمية؟

ج: حتى لو فرضنا أنها كانت بصورتها الجسمية، فان لها شكلا آخر وقوانين أخرى. فهل يمكن مثلا أنْ ننفي وجود الجسم ذي البعدين ـ أي ما يسمى بالسطح الجوهري؟ كلا، لأنه لم يقم البرهان على عدمه.

وهكذا الأمر في الجسم ذي البعد الواحد ـ أي الخط الجوهري ـ نعم يمكن نفي وجود النقطة الجوهرية، لقيام البرهان على ذلك.

في ضوء ذلك ربما كانت الطبيعة مثلا بحالة البعدين ثم تحولت إلى الثلاثة أبعاد،

اما بالنسبة إلى الكليات، فإنه لا وجود للكلي إلاّ بوجود أفراده، وليس له وجود مستقل عن الأفراد، وبذلك تتضح الأجابة على سؤال:

هل الإنسان قديم أم حادث؟ في أنه قديم ان كانت أفراده قديمة، وحادث ان كانت أفراده حادثة، وليس للكلي حكم مستقل في قبال حكم أفراده.

اما بالنسبة لـ «الكل»، فهل يمكن القول ان العالم بمجموعه قديم؟

الجواب:

ان المجموع ليس له وجود حقيقي بما هو مجموع، وإنما وجوده اعتباري، وكل شيء له وجود حقيقي هو حادث، ولذا لا يوجد أمر غير حادث.

ما تقدم هو بيان اجمالي لمسألة الحدوث الزماني عند صدر المتألهين، وبعد هذا البيان ننتهي إلى مسألة أخرى بُحثت في المنظومة تحت عنوان: «غرر في

↩ وربما كانت قبل ذلك ذات بعد واحد، وهكذا فان شكل المادة قبل عالم الطبيعة مجهول لنا، إلا ان الفيلسوف يقول ان عالم الطبيعة هذا لا يمكن أن يصل إلى العدم المطلق.

س: بناء على هذا الكلام، لا بد ان يكون الزمان في ذلك العالم بمعنى آخر؟

ج: كلما كانت هناك حركة وتغيير يوجد الزمان، وإذا لم توجد الحركة والتغيير فلا يوجد زمان، لكنهم قالوا إنّه لا يمكن أن نحدد بداية معينة للحركة والتغيير.

س: يقول علم الفيزياء بأن هناك نهاية للعالم، وان هذه المادة يمكن أن تنتهي؟

ج: هذا واضح، لأنه بناء على القول بالبداية لا بد من نهاية، أي ان شكل العالم هذا سينتهي.

س: لم يقل أحد ان هذا العالم سيتبدل إلى عدم محض؟

ج: الفيزياء لا تستطيع اثبات الأمرين.

س: يقال في الفيزياء: ان المادة والطاقة لا تفنى وهي ثابتة إلى نهاية العالم؟

ج: الجواب التفصيلي على كل هذه الأسئلة، يستلزم بيانا آخر يخرجنا عن محل البحث.

ذكر الأقوال في مرجّح حدوث العالم»[1].

---

(١) س: لعل قول المتكلمين بالحدوث الزماني نشأ من ملاحظتهم هذه الجهة، أي الجهة ذات الزمان، بينما لاحظ الفلاسفة الجهة الأخرى، فلم يعثروا على زمان قبل هذه النقطة الزمانية، فلم يكن لديهم ملاك للحدوث الزماني؟

ج: كلا، الحدوث يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه، ولذا لا يمكن أن يتحقق ذلك باعتبار «البعدية»، لأن ذلك يعني «الفناء».

س: عندما وجد الزمان وجدت الأشياء، اما قبل ذلك فهي غير موجودة؟

ج: حسنا، ينبغي أنْ نلاحظ، هل «القبلية» في قولنا: «اما قبل ذلك فهي غير موجودة»، هل كانت موجودة آنذاك، أي عندما لم يكن العالم موجودا، أم لا؟

الجواب:

كلا، لم تكن موجودة، فعندما يقال مثلا ان هذا المسجل موجود في القرن الثالث عشر، فان معنى ذلك ان «الزمان» والـ «قبل» كان موجودا آنذاك، إلا ان «المسجل» غير موجود.

اما بناء على البيان السابق، فإنه لم يكن هناك «زمان» ولا «قبل»، وعلى هذا الأساس لا يكون العدم متقدما على الوجود بهذا المعنى.

س: هل المعنى العرفي والمعقول للحدوث، والذي قال به المتكلمون غير صحيح؟

ج: نعم، لا يمكن قبوله، وقد وقعت هذه المسألة مورداً للبحث والحوار بين الفلاسفة والمتكلمين، كما نجد ذلك في كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، حيث بحث الغزالي هذه المسألة بحثا عميقا، وأثار اشكالات دقيقة على نظرية الفلاسفة، وحاول الإجابة على اشكالاتهم، ثم رد عليه ابن رشد منتصرا للفلاسفة، إلا ان الأخير لم يتمكن من دحض ما أفاده الغزالي، لأن الغزالي كان دقيقا وعميقا في بحثه، ولكن ذلك لا يعني ان كلام الغزالي ليس له جواب.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٦)

الحدوث الجوهري

(٢)

تقدم فيما سبق بيان معنى الحدوث، في مسألة حدوث العالم وقدمه من خلال تحديد: مفهوم التقدم، ومفهوم الوجود، ومفهوم العدم.

وفيما يلي تلخيص وتوضيح لما تقدم:

ما ذا يعني الحدوث بنحو كلي، سواء كان حدوثا لكل العالم، أم حدوثا لشيء خاص؟

الحدوث هو «وجود الشيء بعد عدمه»، بمعنى ان الشيء الذي له وجود وعدم يتقدم عدمه على وجوده، أي ان الشيء الذي كان معدوما ثم وجد، هو شيء حادث، ويسمى ذلك حدوثا.

وفي مقابل الحدوث هنالك القِدَم، الذي يعني كون الوجود أزليا، وبمعنى أدق: لا تقدم لعدم الشيء على وجوده، ولا يمكن فرض أي نحو من أنحاء العدم متقدما عليه.

إلى هنا لا يوجد خلاف، في معنى الحدوث والقِدَم، بين المتكلمين القائلين بنوع حدوث للعالم، والفلاسفة القائلين بنوع حدوث آخر، كالحدوث الذاتي، أو الحدوث الدهري الذي قاله الميرداماد، أو النحو الخاص من الحدوث الزماني الذي قال به صدر المتألهين، وعبّر عنه بالحدوث الزماني، ففي كل هذه الأنحاء المذكورة للحدوث، يريد الجميع بالحدوث المعنى السابق، وهو سبق عدم العالم على وجوده.

نظرية المتكلمين

بات رأي المتكلمين في مسألة حدوث العالم محورا للبحث والمناظرة بينهم وبين الفلاسفة، فالمتكلم يرى ان الحدوث يعني وجود العالم بعد عدمه في نقطة محددة من الزمان؛ أي أنه حين نعود إلى الوراء في الزمان ألف عام، أو عشرة آلاف عام، أو مائة ألف عام، أو مليار عام، أو... فسنصل إلى نقطة معينة حدث فيها العالم، وخرج من العدم إلى الوجود، فيما لا يكون العالم موجودا قبلها.

اما موقع هذه النقطة الدقيق، ومقدار الزمان بيننا وبينها، فلم يَرَ المتكلمون ان تحديد ذلك من شأنهم.

ذهب المتكلمون ـ كما تقدم في مباحث الإمكان ـ إلى ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث «الحدوث الزماني»، فالخصوصية التي تحتم عليه الارتباط بالعلة هي خصوصية «تقدم عدمه على وجوده»، كما في القديم الزماني مثلا، فان مثل هذا الشيء لا يكون محتاجا للعلة.

نظرية الفلاسفة

تقدم في مباحث الضرورة والإمكان ان الفلاسفة لم يقبلوا بما سبق من ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث، وذهبوا إلى ان مناط احتياج الشيء إلى العلة هو امكانه الذاتي، فالممكن بالذات يحتاج العلة سواء كان حادثا زمانيا أو قديما زمانيا، ولذا فليس للحدوث دخل في مناط احتياج الشيء إلى العلة.

لكن هذا لا يعني ان الفلاسفة نفوا أيّ نحو من أنحاء الحدوث للعالم، وانما قالوا بحدوث من نوع آخر غير الحدوث الزماني الذي قال به المتكلمون.

ويتلخص ما قالوه في : ان هناك نحوا من تقدم عدم العالم على وجوده، ليس له علاقة بالزمان،لأنه تقدم في المراتب العقلية، فكل ممكن يتقدم عدمه على وجوده تقدما رتبيا، فالممكن غير موجود بذاته، وإنما هو موجود بعلته، وهو من حيث ذاته معدوم، ولكنه موجود من حيث علته، ومن الواضح ان ما بالذات متقدم على ما بالغير.

وبذلك يكون عدمه متقدما على وجوده، وهذا نحو حدوث للممكن ذهب إليه الفلاسفة، فيكون معنى الحدوث لديهم هو تأخر وجود الشيء عن عدمه أيضا، إلاّ أنهم لا يتفقون مع ما ذهب إليه المتكلمون، في التقدم والتأخر الذي لابد أن يكون زمانيا، لكي يكون الحدوث زمانيا كذلك.

وبذلك يتضح الفرق بين الممكن والواجب لدى الفيلسوف، فالممكن له نحو عدم في مرتبة ذاته، ثم يوجد في مرتبة أخرى. أما ذات الواجب فلا يمكن فرض مرتبة تكون فيها معدومة، ثم وجدت بسبب الغير، ولذا فكل مرتبة تؤخذ بنظر الاعتبار هي عين وجود الواجب، لأن ذاته عين وجوده، اذن هو قديم، أي ان مرتبة ذاته هي مرتبة الوجود، بينما الممكنات حادثة لأن مرتبة ذاتها، هي مرتبة العدم، ثم تحصل على الوجود في مرتبة لاحقة بعد مرتبة الذات.

إذن في الممكنات هناك تقدم وتأخر رتبي بين الوجود والعدم.

نظرية الميرداماد

استطاع المحقق الميرداماد أن يبتكر نظرية أخرى في تفسير مسألة الحدوث، من دون أن يعتمد على ما أفاده المتكلمون، أو يردّ على ما أفاده الفلاسفة.

ويتلخص قوله في: ان ما أفاده الفلاسفة صحيح، ولكن لا بد أن يكون معنى حدوث العالم متمثلا في تأخر وجود العالم عن عدمه تأخرا واقعيا، بينما يتمثل

التأخر الذي قال به الفلاسفة في اعتبار عقلي صرف ـ كما سنذكره في اقسام السبق ـ حيث يكون تقدم مرتبة عدم الممكن على وجوده تقدما في مراتب العقل في الواقع، أي أنه تقدم عقلي وذهني لا واقعي.

ولئن صحّ ما ذكره المتكلمون من التأخر الواقعي لوجود العالم على عدمه الواقعي، فانّ نظرية الميرداماد في الحدوث لا تتطابق مع نظريتهم، كما انها لا تتطابق مع نظرية الفلاسفة، فهو يرى ان وجود العالم متأخر عن عدمه تأخرا واقعيا، وليس في مرتبة العقل فقط، كما قال الفلاسفة، كما أنه نفى الحدوث الزماني الذي قال به المتكلمون، وتبنى ما اصطلح عليه بالحدوث الدهري، بمعنى ان التقدم والتأخر انما يكون في المراتب الطولية، لا في المراتب العرضية الزمانية (كما أوضحنا ذلك فيما سبق).

نظرية صدر المتألهين

ابتكر صدر المتألهين نظرية جديدة في الحدوث، تمثل نحوا من الحدوث الزماني، من دون أن ينفي الحدوث الذاتي الذي قال به الفلاسفة، أو يتبنى الحدوث الزماني الذي قال به المتكلمون، فضلا عن أنه لم يتعرض لما أفاده استاذه الميرداماد بالنفي أو الإثبات.

وقد اعتمد قوله هذا، على أساس نظريته في الحركة الجوهرية، التي قالت بحركة الجوهر، ومن ثم حركة جميع الأعراض تبعا له، وبرهن في هذه النظرية على عدم وجود أي شيء ثابت ومستقر في العالم، بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه قديم زماني، حتى جوهر الأفلاك الذي ذهب القدماء إلى القول بخلوده، فإنه في حالة حركة وتغيّر دائم.

وبعبارة أخرى: ان كل جسم في العالم لا يمكن أن يكون خالدا، وانما هو في حالة تغير وسيلان دائمين، فلا يوجد شيء ثابت في العالم ـ في عالم الأجسام وفي عالم الطبيعة ـ وبهذا فليس هنالك أيّ قديم زماني في العالم، لأن كل شيء حادث زماني، بمعنى أنه لم يكن سابقا، وبعد ذلك وجد في الزمان اللاحق.

ثم أضاف صدر المتألهين:

لا نقول بمقالة المتكلمين، في ان سلسلة الزمانيات تبدأ في نقطة معينة في الماضي، أي منذ مائة ألف عام، أو مليار عام، أو مليار مليار عام، أو...، وجد العالم في تلك النقطة من دون أي مقدمة، وانما سلسلة الحوادث هذه تمتد كلما تقدمنا نحو الماضي، فكل حادث قبله حادث، وهكذا إلى ما لا نهاية.

إذن ليس هنالك قديم في العالم، خلافا للفلاسفة الذين لم يتبنوا الحركة الجوهرية، فإنهم اعتقدوا بأن أصول وكليات العناصر أو الأفلاك قديمة.

وبتعبير آخر: ان صدر المتألهين نفى وجود أي شيء قديم في الطبيعة حتى الأفلاك، مع أنه لم يحدد سلسلة الحوادث بنقطة معينة، فلا معنى لبداية للعالم على هذا الأساس، وليس هناك نقطة محددة تمثل «الآن» الذي بدأ به العالم، فكلما تقدمنا نحو ذلك فلن نعثر على بداية للحوادث، لانها غير متناهية.

بناء على ذلك يكون العالم حادثا زمانيا، لا حادثا ذاتيا فقط كما قال الفلاسفة، أو حادثا دهريا فقط كما قال الميرداماد، مع العلم ان هذا المعنى للحدوث الزماني غير ذلك المعنى الذي قرره المتكلمون.

يتلخص مما سبق: ان معنى كون حدوث العالم حدوثا زمانيا، هو كون الأشياء مسبوقة بعدمها الزماني، لا بالمعنى الذي فرضه المتكلمون وعموم الناس.

من هنا يطرح السؤال التالي «الذي أشرنا إليه في الدرس السابق»، والذي طرحه صدر المتألهين بصورة سؤالين: السؤال الأول عن «الكلي» في العالم، والثاني عن «الكلّي».

١ـ اشكال صدر المتألهين على الحدوث الزماني في مورد الأمور الكلية

أورد صدر المتألهين إشكالا على قول الفلاسفة: ليس كل شيء حادثا زمانيا، لأن الأفراد من الحادث الزماني، بينما الكلي ليس حادثا زمانيا، فسلسلة الحوادث غير متناهية على مستوى الأفراد، خلافا للكلي، كما في

الإنسان مثلا، فإنهم قالوا: ان هذا الفرد من الإنسان حادث، وأباه حادث أيضا، وجده كذلك، وهكذا، اما كلي الإنسان فإنه قديم. وكذلك حين نلاحظ العناصر، فإنها بلحاظ الأفراد حادثة، حيث يكون هذا الماء الذي في الاناء حادثا، وهذا الهواء الذي في الغرفة حادثا، وهذا التراب الذي في الحديقة حادثا، بينما كلي الماء، وكلي الهواء وكلي التراب، غير حادث.

وأجاب البعض على ذلك بالقول: إنه لا وجود للكلي أصلا، وما هو موجود هو الأفراد فقط، فيكون الكلي الذي اعتبره الفلاسفة قديما أمرا اعتباريا محضا، ليس له وجود حقيقي.

فيما أجاب صدر المتألهين بجواب آخر، وهو: اننا لا ننكر وجود الكلي، ولكن نقول ان وجود الكلي هو عين وجود أفراده، وليس له وجود مستقل عنها؛ أي أنه ليس للكلي وجود واحد، وإنما له وجود كثير، فالكلي متعدد تبعا لتعدد أفراده، فمثلا إذا كان يوجد مليون فرد من أفراد الإنسان، فلا يصح أن نقول ان أفراد الإنسان مليون، وان كلي الإنسان واحد إلى جنبها، لأن وجود مليون فرد يعني وجود مليون إنسان، فما هو موجود في الخارج أُناس كثيرون وليس انسانا واحدا، وبذلك يوجد الإنسان بوجود الفرد، وينعدم بانعدام نفس الفرد أيضا، أما ما يقال من ان الإنسان يوجد بوجود فرد من أفراده، ولا ينعدم إلاّ بانعدام تمام أفراده، فهو خطأ.

وفي ضوء ذلك يتبين ان القول بقدم الإنسان الكلي، يبتني على أساس خاطئ، وهو افتراض وجود وحداني لكلي الإنسان غير وجود أفراده، بينما عرفنا ان وجود الإنسان يتكثر بتكثر أفراده، فالموجود هو الإنسان الكثير لا الإنسان الواحد.

وعندما يقال: «الإنسان موجود» فليس المقصود هو الإنسان الواحد المستمر وجوده بتبادل أفراده، لأنه لا وجود لمثل هذا الإنسان المستمر، وإنما المقصود أنه إذا أوجد الفرد يوجد الإنسان، وإذا فني الفرد يفنى الإنسان، لانّ الإنسان عين

أفـراده، وعلـى هـذا الأسـاس إذا كـانت الأفـراد حادثـة فالإنسـان حـادث، لان الموجود هو الإنسان الكثير لا الواحد.

٢ـ إشكال صدر المتألهين على الحدوث الزماني في مورد كل العالم

محـور الاشـكال الثـاني الـذي أفـاده مـلا صـدرا هـو مـا أورده علـى قـول الفلاسفة بحـدوث أجـزاء العـالم، الـذي هـو صحيـح، وخطـأهم في «الكل» الـذي حكموا عليه بحكم آخر.

وتوضيح ذلك: أشرنا فيما سبق إلى قول الفلاسفة بحـدوث الأفـراد، وقـدم الكلي، فكلي الماء قديم، بينما أفراده حادثة، اما هنـا فليس الكـلام حـول الكلـي والفرد، وانما هو حول الكل والأجزاء، حيث قـالوا: ان العـالم يتكـون مـن أجـزاء مختلفة: من هذا العنصر، وذلـك العنصر، و...، وهـذا المركب، وذلـك المركب، و... وغيره، وهذه الأجزاء حادثـة، أمـا «الكـل»، فـلأن العـالم يتشـكل مـن أجـزاء غير متناهيـة، وهـذه الأجـزاء غيـر المتناهيـة هـي سلسـلة ممتـدة إلى الأزل، أي ليس لها بداية، إذن «كل» العالم لا بداية له، فهو قديم.

وقد أجاب صدر المتألهين على ذلك: أن هنـاك خلطا بين «الكل» الاعتباري، و«الكل» الحقيقي الذي يتشكل «الكل» مـن مجمـوع أجزائـه، فـهذا «كـل» حقيقـي وواقعي ذو أحكام غير أحكام أجزائه التي يتشكل منـها، كمـا في المـاء الـذي هـو «كل» يتشـكل مـن الأوكسـجين والهيدروجـين، فالمـاء هنـا حقيقـة ثالثـة وواقعيـة مستقلة ذات أحكام وقوانين خاصة.

فلو كان «كل» العالم بالنسبة إلى أجزائه كالماء في المثال السابق لصح كلام الفلاسفة، لأن أحكام الجـزء غيـر كافيـة لمعرفـة أحكـام الكل، فـهذا النـوع مـن التركيب نشـأ عنـه «كل» يختلـف عـن جزئـه اختلافـا حقيقيـا، كـان واقعيـة الكـل ليست عـين واقعيـة الأجزاء، فـالكل ذو واقعيـة معينـة وأي جزء آخـر ذو واقعيـة أخـرى، وانمـا تكـون الأجـزاء بمثابـة الأرضيـة لوجـود الكل، وبحسـب الاصطـلاح فان الأجزاء بمثابة المادة والكل بمثابة الصورة.

وهناك نوع آخر من «الكل»، وهو اعتبار ذهني محض، وليس أمرا واقعيا، وإنّما الذهن يعتبر مجموعة أمور مستقلة في وجودها عن بعضها، وكلّ منها منفصل عن الآخر، بمثابة الأمر الواحد، كما في المدينة، فحين نلاحظ مدينة «طهران» مثلا، فهل تعني البيت الفلاني أو الشارع الفلاني أو البناية الفلانية؟ كلا، انها تعني مجموع هذه البيوت، والشوارع، والبنايات، وهذا المجموع ليس له واقعية وحقيقة مستقلة وراء أجزائه، لان طهران تساوي هذه البيوت، والشوارع، والبنايات، والأسواق و...، فليس هنالك وحدة حقيقية بين تلك الأجزاء، وانما الوحدة هنا هي اعتبار ذهني محض.

وفي كل مورد ليس فيه وحدة حقيقية، فلا وجود حقيقيا للكل فيه، لأن المجموع و«الكل» هنا موجود بوجود أفراده، وليس له وجود مستقل وراء وجود الأفراد، وبناء على ذلك فكل حكم ينطبق على الأجزاء، يكون صادقا بالنسبة للكل، وليس هنالك حكم مستقل للكل وراء أحكام الأجزاء، كما نلاحظ ذلك في الفوج العسكري أيضا، والصف الواحد للطلاب، الذي يضم ثلاثين طالبا مثلا، فان الموجود الحقيقي هو الثلاثون طالبا، وحين نعبر عن هؤلاء الثلاثين بالصف الواحد، فلا نعني حصول تركيب واقعي يمتزج فيه وجود الأفراد كامتزاج الأجزاء في المركبات الكيمياوية والمعاجين الحقيقية، بل هو أمر اعتباري.

ولذا حين نصدر حكما على هذا الصف، فلا حكم له غير حكم طلابه، فلو كان جميع الطلاب ناجحين، نقول: «الصف ناجح»، ولو كانوا راسبين، نقول: «الصف راسب» ولو كان البعض ناجحا والآخر راسبا، فحكم الصف كذلك.

فالحكم الصادر على المجموع «الكل» إنّما يعني الأفراد، لأن «الكل» ليس مستقلا عن أفراده، كي يكون له حكم مستقل[1].

---

(١) س: هل ينطبق هذا القول على المجتمع؟

ج: يمكن أن يقال مثل هذا الكلام بالنسبة للمجتمع، ولكن هناك نزاع صغروي في المسألة، وهو يتمثل في الإجابة على هذا السؤال: هل تركيب المجتمع من الأفراد هو ⇐

هكذا الحال بالنسبة لـ «كل» العالم، لأنه «كل» اعتباري، فإذا كان «كل» أجزاء العالم حادثة، كالهواء، والماء، والإنسان، والنجوم، و...، فان «الكل» حادث، لأنه عندما تكون كل الأجزاء حادثة، فإنه لا يبقى شيء وراء هذه الأجزاء، كي يكون له حكم مستقل.

ولذا عندما يقال: «الكل» حادث، فان الحكم هنا على أمر اعتباري، وهكذا لو قيل: «الكل» قديم، فان الحكم يكون على أمر اعتباري لأنه ليس هنالك واقعية وراء واقعية الأجزاء، لكي تتصف بالحدوث أو القدم، ولو فرضنا ـ وهو افتراض غير صحيح ـ ان كل العالم قديم، فمعنى ذلك أنّنا نحكم على أمر اعتباري بالقدم، لأن «كل» العالم ليس له وجود من سنخ وجود الواقعيات.

ومن المعلوم ان بحث الفيلسوف لا ينصب على الأمور الاعتبارية، وإنما على الأمور الواقعية، لأنه يبحث عن الواقع، أي ما كان له وجود عيني، واما ما كان صرف اعتبار ذهني فلا حكم له، ولا علاقة للبحث الفلسفي به.

تلك هي نظرية صدر المتألهين في حدوث العالم، وهي تمثل تعبيرا خاصا عن الحدوث الزماني للعالم، من دون تبنّي ما قاله المتكلمون في الحدوث الزماني للعالم، الذي يعود بحدوث العالم إلى لحظة زمانية محددة، يسبقها عدم العالم.

☜ تركيب واقعي أم لا؟

حين نلاحظ المجتمع من جهة «الأفراد» فلاشك في ان المجتمع أمر اعتباري، وما هو حقيقي هو الأفراد، ولذا ليس له حكم مستقل عن هذه الأفراد. اما لو لاحظنا المجتمع من جهة أخرى، وهي الثقافة التي يتشكل على أساسها المجتمع، والثقافة هي عبارة عن نحو فعل وانفعال نفسي، ولذا يكون تركيب المجتمع واقعيا، على هذا الأساس النفسي، ومن ثم يكون وجود المجتمع وجودا واقعيا.

اذن الحكم على المجتمع معلق على نحو لحاظنا لهذا المركب،فإذا ما لاحظنا ان التركيب الفكري والروحي للأفراد هو تركيب واقعي، يكون وجود المجتمع وجودا واقعيا، وإلا فلا وجود للمجتمع غير وجوده الاعتباري.

وقد نشأ هذا القول لدى المتكلمين من نظريتهم التي فسرت مناط الاحتياج إلى العلة، بالحدوث وليس القدم، وحسبوا ان هذا القول هو الطريق المناسب لربط العالم بذات الواجب، وكون العالم معلولا لعلة واحدة، ولذا حسبوا أنهم لو لم يقولوا بذلك لكانت النتيجة قطع ارتباط العالم بالواجب، ومن المعلوم ان كلامهم هذا غير صحيح[1].

---

(١) س: هل يصح ما قاله صدر المتألهين، بناء على قبول قول المتكلمين في مناط احتياج المعلول إلى علة؟

ج: ان ما قاله صدر المتألهين زائد على قول المتكلمين، فهو لم يرد على بيان ابن سينا وغيره في الحدوث الذاتي، والميرداماد في الحدوث الدهري فقط، وإنما قال بالحدوث الزماني للعالم من انقطاع سلسلة الزمانيات.

س: ان ما أفاده المتكلم واضح، وكذا ما أفاده الفيلسوف، إلا ان نظرية صدر المتألهين غير واضحة، فما هو القديم وما هو الحادث في العالم بناء على نظريته؟

ج: لا شيء قديم، كل الأشياء حادثة.

س: بناء على ذلك، فالحادث إذا لا زماني ولا ذاتي، بل هو زماني وذاتي في آن واحد؟

ج: كلا، فان مَنْ يقول بالحدوث الزماني يقول بالحدوث الذاتي أيضا، وان كان بحثنا ليس بصدد الحدوث الذاتي، إلا أنه مضافا إلى عدم إنكارنا للحدوث الذاتي، فإنا نقول بالحدوث الزماني للعالم. وهنا ينصرف الذهن لأول وهلة إلى مجموع العالم، بينما نبه صدر المتألهين إلى ان هذا المجموع أمر اعتباري ذهني، وما هو حقيقي واقعي هو أفراد العالم وأجزاؤه، ولذا حكم بالحدوث الزماني للعالم، لان كل هذه الأجزاء حادثة، والعالم ليس إلا مجموع هذه الأجزاء.

س: كيف ينسجم هذا القول مع ما ذكرتم من عدم تناهي الأمور الحادثة؟

ج: تبتني نظرية صدر المتألهين في الحدوث، على أساس ان العالم ليس له وجود حقيقي ككل وإنما، هو أمر اعتباري محض والوجود الواقعي للأجزاء وليس هو إلا مجموع هذه الأجزاء. وكل واحد من هذه الأجزاء مسبوق بعدمه، وإنْ كان هذا العدم

ملازما لوجود أشياء أخرى، كما ان العدم الذي يسبق هذه الأشياء مقارن لوجود أشياء سابقة لها، وهكذا فكل عدم قبلي مقارن لوجود قبلي.

إذن، الشيء الواقعي في العالم هو الأجزاء لا غير، وهي حادثة كما عرفنا، أما الكل «مجموع العالم» فهو أمر اعتباري، والأمر الاعتباري في الواقع ليس حادثا ولا قديما.

س: هل يصح أن نقول: ان صدر المتألهين لا يقول بقدم أي حادث، إلا أنه يقول بقدم الإحداث؟

ج: كلا.

س: أعني أنه يعتقد بقدم حدوث العالم، أي «بوجود الأشياء الدائم من خلال الحدوث»؟

ج: ان ما تقوله لا يصدق عليه معنى القديم، وإنما هو مصداق للمستمر، ولذا ينبغي أن يقال:

ان سلسلة الأمور الحادثة مستمرة الوجود، فالحدوث دائم الوجود في العالم وهذا غير ما ذكرته من وجود القديم في العالم.

س: ما هو الدليل الذي برهن به صدر المتألهين على نظريته في الحدوث؟

ج: دليله هو مسألة الحركة الجوهرية، فان إحدى نتائج القول بالحركة الجوهرية هي نظرية الحدوث الزماني للعالم بالمعنى الذي ذكرناه.

س: قد يقال: ربما يصح مثل هذا الكلام بناء على القول بأصالة الماهية، حيث يكون كل جزء من أجزاء العالم، عبارة عن أمر حادث مستقل.

أما بناء على القول بالحركة الجوهرية، وان العالم عبارة عن أمر واحد متصل، وجريان وحركة مستمرة، فكيف يقول ان هذه الأجزاء غير الكل المجموع؟ لأنه بناء على هذا القول يكون العالم وحدة واحدة، فهذا الجريان هو حركة شيء واحد ليس له أجزاء؟

ج: ألم تقل: ان هذا الجريان حركة شيء واحد؟

س: نعم.

ج: لو عبرنا عن هذه النظرية بهذا التعبير ـ الذي هو تعبير بدرجة غليظة ـ فنقول: ان جسم العالم عبارة عن حركة، إلا أنها حركة أزلية وأبدية.

س: حسنا.

ج: ولكن ماذا تعني الحركة، ألا تعني الحدوث الدائم والمستمر؟

س: إنها حركة بالنسبة لنا، أما بالنسبة لمجموع الوحدات فليست كذلك.

ج: كلا، ليست الحركة أمرا نسبيا.

س: لا أريد القول بنسبية الحركة.

ج: الحركة تعني وجود أمر واحد مستمر في حالة وجود وعدم، ومعنى كونه يوجد ويعدم، أنه غير باق، فليس هناك مرتبة باقية وثابتة، كما في الزمان نفسه، فان مسألة الحركة والزمان واحدة، فإذا اتضحت مسألة الزمان، تتضح مسألة الحركة. فماذا نقول مثلا عن الزمان: هل هو قديم أم حادث؟

من الواضح ان الزمان هو واقعية توجد وتُعدم آنا فآنا، أي أنه واقعية متصلة توجد كل مرتبة من مراتبها على أنقاض المرتبة السابقة لها، فوجودها يساوي عدمها، ولذا لا يمكن أن نعثر على قطعة زمان تتصف بالقدم. والزمان حدوث مستمر ودائم، وهناك فرق بين كون الشيء حدوثا دائما، أي أنه وجود دائم الحدوث ودائم الفناء، وبين كون الشيء قديما، لأن الأمر القديم هو الشيء الموجود في لحظتين بنفس الوجود.

وما يقال: من ان الكلي موجود في لحظتين بنفس الحال، كلام لا معنى له، لأن الشيء الذي يكون موجودا في لحظتين على حال واحد، فضلا عن جميع الآنات واللحظات، إنما هو شيء قديم، ومثل هذا الشيء لا وجود له في العالم، لأن كل ما في هذا العالم هو السيلان والجريان، ولا يعني القول بالجريان الدائم والمستمر الاعتقاد بوجود القديم في العالم الموجود في كل الأزمان، وإنمّا القول بالجريان الدائم يساوي القول بعدم وجود القديم في العالم.

س: هذا صحيح، ولكن ما أريد قوله هو اننا عندما نقول بـ «الحركة»، والحركة تعني «الخروج من القوة إلى الفعل» فان معنى الحركة هذا صحيح بالنسبة لنا، باعتبارنا

موجودات تشغل مقطعا من الزمان وقطعة من المكان، اما بالنسبة لواجب الوجود فالأمر ليس كذلك، لأن الواجب يحيط بكل شيء حتى الزمان والمكان، فليس هنالك قوة وفعل بالنسبة له؟

ج: كلا، القوة والفعل موجودة، لكن ليس بالمعنى الذي يمحو صورة الحدوث فإن الحدوث والفناء موجود دائما، ولا معنى للحدوث والفناء سوى نسبة الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، فالشيء الموجود في هذه المرتبة، معدوم في المرتبة التالية، وكذلك ما يأتي في المرتبة اللاحقة، يكون معدوما في المرتبة السابقة، بمعنى ان المراتب لا تجتمع مع بعضها في الوجود بأي شكل من أشكال الاجتماع، فالمرتبة السابقة هي قوة بالنسبة للمرتبة اللاحقة، واللاحقة هي فعل بالنسبة للسابقة، وليس ذلك أمرا اعتباريا، وإنما هو أمر واقعي.

ولكن بما أننا موجودات زمانية، ومصاحبة للزمان في وجودها، فلا نتمكن من الإحاطة بكافة مراتب الزمان.

اما بالنسبة للموجود العالي، فإنه محيط بتمام مراتب الزمان، وان هذه المراتب متساوية بالنسبة إليه من جهة وجودها، ولكن ذلك لا يعني ان المرتبة السابقة ليست قوة، وان المرتبة اللاحقة ليست فعلا بالنسبة للسابقة، وان كان لا معنى للتقدم والتأخر بالنسبة إليه، فهي متقدمة ومتأخرة بالنسبة لبعضها، أما بالنسبة إليه فليست هي متقدمة ولا متأخرة، وإنّما هي متساوية الوجود، ولا يؤثر ذلك في تقدمها وتأخرها بالنسبة لبعضها.

أقوال الحكماء والمتكلمين
في مُرَجِّح حُدُوث العالم فيما لا يزال

(١)

إشارة إلى نظرية الكعبي، ونظرية المعتزلة، ونظرية الأشاعرة

طرح صاحب المنظومة هذا الفصل تحت عنوان: «غرر في ذكر الأقوال في مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال»، وهو استمرار للبحث السابق حول حدوث العالم وقدمه، ويعبر هذا البحث عن ذروة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، فالمتكلمون حسب تعبير الفلاسفة قالوا بانفكاك المعلول عن علته التامة، وبعبارة أخرى: قالوا بانقطاع الفيض الالهي.

اما الفلاسفة فقالوا بعدم انفكاك العالم عن ذات البارئ، فذات الباري هي العلة التامة لهذا العالم، والعالم معلول لها، ولذا لا يعقل الانفكاك بين العالم وذات الباري.

وقد أشرنا فيما سبق إلى القول بقدم العالم من خلال ذات الباري[١]،

---

(١) راجع الدرس السادس والدرس الثاني من باب «تعريف وتقسيم الحدوث والقدم».

وليس من خلال تجزئة وتحليل العالم نفسه، وان كان تحليل العالم إلى مادته وصورته يمثل طريقا آخر سلكه الفلاسفة لاثبات قدم العالم.

اما كيف نثبت قدم العالم من خلال ذات الباري؟ فنقول ان ذات واجب الوجود، هي ذات تامة وأزلية وأبدية، وبناء على ان انفكاك المعلول عن علته التامة محال، إذن انقطاع الفيض محال.

بينما ذهب المتكلمون إلى أنه لو رجعنا القهقرى فسوف نعثر على نقطة تمثل بداية لهذا العالم، حيث تكون هذه البداية مسبوقة بعدم مطلق.

وبناء على هذا القول فان العالم يكون منفكا عن ذات الباري قبل هذه اللحظة، وهذا يعني فرض وجود، ذات الباري منذ الأزمان والدهور المتمادية، أي منذ الأزل غير المتناهي، ولم يكن لها معلول[١]، ثم حصل ما يشبه التغيير في حالها، فوجد لها معلول فيما لا يزال.

وبتعبير آخر أنه كان في الأزل ولم يكن أي شيء سواه، هو موجود في الأزل غير المتناهي وليس هناك شيء، ليس هناك فعل،ليس هناك خلق، ثم خلق العالم فيما لا يزال.

مآخذ الفلاسفة على نظرية المتكلمين

أورد الفلاسفة الاشكال التالي على ما ذهب إليه المتكلمون:

لو فرضنا وجود الباري منذ الأزل، لكنه لم يخلق العالم إلاّ فيما لا يزال العالم، فان هذا يعني الترجيح بلا مرجح وهو محال، لأن كل مقاطع الأزل على السوية بالنسبة إلى الله تعالى[٢]، فلو خلق العالم فيما لا يزال فما هو المرجح لحدوث العالم؟

---

(١) سيأتي بيان ذلك.

(٢) س: ماذا يعني مصطلح «لا يزال» هنا، وما الفرق بينه وبين الأزل؟

ج: «اللايزال» هو نقطة تقابل «الأزل»، أي ان الأزل يصل إلى نقطة وهذه النقطة هي الحال، وهذا الحال يعبر عنه بـ«لا يزال».

ولماذا خلق العالم فيما بعد ولم يخلقه منذ الأزل؟

أي لماذا خلق العالم في هذا الحد المعين فيما لا يزال دون سواه، أليس ذلك ترجيحا بلا مرجح؟

جواب المتكلمين على الفلاسفة

فيما يلي بيان لاجابات المتكلمين على ما أورده الفلاسفة:

١ـ قول الكعبي

ذهب بعض المتكلمين إلى ان المرجّح لحدوث العالم فيما لا يزال وفي هذه اللحظة المعينة هو نفس الزمان، فلو فرضنا أن العالم وجد قبل مليون سنة، فان المرجح لحدوثه آنذاك هو الزمان نفسه لانّ الزمان من المرجحات في العالم، وهذا أمر يقبله الفلاسفة. ألسنا نقول: «الأمور مرهونة بأوقاتها»، فكل شيء يوجد في وقت معين خاص به؟

هذا ما أفاده الكعبي، الذي هو أحد المتكلمين القائلين بأن مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال هو الزمان نفسه.

رد قول الكعبي

ذكر الفلاسفة جوابا ـ وهذا الجواب صحيح ـ على كلام الكعبي السابق، فقالوا: ننقل الكلام إلى الزمان نفسه ونقول: لماذا كانت هذه النقطة هي بداية؟ ولماذا لم يوجد الزمان قبلها؟

ألا يعني القول «انّ العالم وجد قبل مليون سنة» مثلا، ان الزمان بدأ منذ تلك النقطة؟ وهنا قد يقال: لماذا يتوقف الزمان عند هذا الحد من السنين؟ ولماذا لا تضاف مليون سنة أخرى؟

وهكذا يتكرر السؤال باتجاه الأزل الذي لا يمكن أنْ ينتهي إلى حد معين. هل النقصان من ناحية الباري، وهذا محال، أم ان النقصان من حيث الزمان، ولكن مقاطع الزمان متشابهة مع بعضها الآخر؟

اذن هذا الإشكال وارد في مسألة الزمان، فلماذا وجد الزمان فيما لا يزال؟

٢ـ قول المعتزلة

حاول بعض المعتزلة أن يجيب على اشكال الفلاسفة بنحو آخر[1]، وتتلخص هذه الإجابة في قولهم: يمكن قبول ما قاله الفلاسفة في نوع من أنواع العلة التامة، وهو العلة التامة غير المختارة التي لا تعمل على أساس المصلحة والحكمة، فيصح كلام الفلاسفة مثلا في العلة التامة الطبيعية، التي هي تامة وليس هناك أي شرط آخر في عليتها ـ كالحرارة بالنسبة للاحراق ـ لأنه لو فرضنا وجود مثل هذه العلة منذ الأزل، فسيكون معلولها أزليا أيضا.

أما بالنسبة لعلة العالم، فهي ذات الواجب، التي تعمل على أساس الحكمة والمصلحة والاختيار، ولذا ربما اقتضت المصلحة وجود العالم فيما لا يزال في نقطة معينة، ولا دليل على نفي ذلك.

رد قول المعتزلة

أورد الفلاسفة نحوين من الجواب في معرض مناقشتهم لما أفاده المتكلمون:

الأول: هو انّكم تقولون ان هناك مصلحة في إمساك الفيض، وعدم الجود، ومحدودية الخلق، ولكننا نقول: وما المصلحة في ذلك؟

الثاني: الجواب الأمثل، هو ما لم يذكره السبزواري: وهو: انما تصح المصلحة والحكمة في موضع تكون فيه سلسلة علل ومعلولات، وسلسلة أسباب ومسببات، ويكون للموجود العليم الشاعر هدف معين، فعليه:

أولا: ان يختار أفضل الأهداف.

وثانيا: ان يختار أفضل الوسائل لبلوغ ذلك الهدف، هذا هو ما يعبر عنه بـ

---

(١) س: هل الكعبي من الأشاعرة؟

ج: لا أتذكر، ربما كان من الأشاعرة، إلا ان نظريته تعبر عن رأيه الشخصي من دون أن تكون منبثقة عن مذهب معين، ولذا تذكر بصورة مستقلة.

«المصلحة»، وليس للمصلحة غير هذا المعنى.

وعلى هذا الأساس، فعندما نقول: ان المصلحة تقتضي هكذا، يعني ذلك ان هذا العمل صحيح للوصول إلى هذا الهدف، وعندما نقول: المصلحة لا تقتضي ذلك، يعني ذلك ان هذا العمل غير صحيح للوصول إلى الهدف، ولذا ينبغي أن يؤخذ هدف ما بنظر الاعتبار.

وبعبارة أخرى: حين نقول: ان في هذا العمل مصلحة، يعني ذلك ان هذا العمل وسيلة لبلوغ الهدف، وحين نقول: ان هذا العمل ليس فيه مصلحة فذلك يعني أنه يُبعدنا عن الهدف.

بيد أن هذا البيان صحيح في داخل العالم، أي بعد أنْ تم خلق العالم، ووجدت سلسلة من الأشياء، وسلسلة علل ومعلولات، يمكن اقتضاء المصلحة.

اما في المرتبة التي ليس فيها سوى ذات الحق، ولاشيء غيره، ولم يكن هناك عالم، أو أي شيء آخر غير ذاته، فلا معنى للقول بأن المصلحة تقتضي تقدم وجود العالم أو تأخره، لأنه لا يمكن افتراض المصلحة آنئذ.

٣ـ قول الأشاعرة

بناء على قول الأشاعرة بجواز الترجيح بلا مرجح، لا يرد سؤال «باي دليل؟» و«لماذا؟»، وتكون مثل هكذا أسئلة خطأ أساسا.

ومن المعلوم ان قول الأشاعرة غير صحيح، وعلى حد تعبير السبزواري «غير قابل للاعتناء»، لكي يكون موردا للبحث والرد والإنكار.

إلى هنا كان البحث في بيان نظريات المتكلمين، والرد الذي يناسب المقام عليها، مع العلم ان الغزالي دافع دفاعا قويا ودقيقا عن آراء المتكلمين، إلاّ ان السبزواري لم يتعرض لمناقشة الأدلة التي ساقها الغزالي، مع ان ما أفاده الغزالي أدق وأعمق مما قاله الكعبي والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، ولذا سنحاول بيان ما قاله الغزالي في الدرس الآتي[١].

---

(١) س: ألا يصح ان يقال ان المرجّح هو علم الباري، باعتباره تعالى يعلم ان العالم↵

☜ سيُخلق في هذا الزّمان؟

ج: هل علم الباري أمر عفوي، وهل هذا العلم يتعلق بالأشياء بصورة عفوية؟

س: كلا، ليس أمرا عفويا، ولكننا نحن غير مطلعين عليه.

ج: صحيح، نحن غير مطلعين على ذاته، ولكن لا يمكن أن يتعلق علم الباري بالأشياء بنحو يلزم منه اللامعقول، لأن علم ذات الباري بالأشياء هو علمه بنظام العلة والمعلول، وليس شيئا آخر، والبحث هنا يدور حول نفس نظام العلة والمعلول.

وبعبارة أخرى، ان علم ذات الباري نفس العلم بالنظام الأتم، والعلم بالنظام الأتم نفس العلم بنظام العلة والمعلول بنحو كامل، وآنئذ لا يصح ان يقال مثلا: ان علم الباري يتعلق بانفكاك المعلول عن علته.

س: بناء على ذلك هل يمكن أن نقول: ان فهمنا قابل للوصول إلى إدراك كل النظام الأتم، بمعنى أن ما نفهمه هو النظام الأتم؟

ج: كلا، بل نعني هذا المقدار الذي نفهمه، وهذا المقدار لا يعني إدراك كل النظام الأتم، وإنما يعتبر إدراكنا لاستحالة تخلّف المعلول عن علته التامة من الأصول والمبادئ الأولية، وهذا غير إدراكنا للنظام الأتم.

س: سؤال آخر: ذكرتم ان القول بحدوث كل العالم في لحظة معينة، وزمان معين، يلزم منه الترجيح بلا مرجّح، إلا ان هذا الترجيح بلا مرجح غير متصور بالنسبة لذات الباري، لأنه لا معنى للقبلية والبعدية بالنسبة له، لكي يقال ان هذا ترجيح بلا مرجّح؟

ج: لماذا؟

س: لأنه لا معنى للقول بالامتداد الزماني بالنسبة لذات الباري.

ج: ولكن كيف يكون الأمر بالنسبة للعالم؟

س: هذه المسألة ترتبط بالخالق، لا بالمخلوق.

ج: حسنا، ليكن الأمر كذلك، لكن لماذا لم يكن لوجود هذا المخلوق امتداد أكثر؟

س: مسألة الامتداد الأكثر تطرح بالنسبة للعالم نفسه. ☜

ج: حسنا، يمكن ان نقول: ان هذا الوجود في هذا البعد الزماني، ولنفرض أنه مائة مليون سنة، هل هذا الامتداد يكون إلى ما لانهاية، أم أنه لا بد أنْ يكون محدودا بحد معين؟ مع العلم اننا لا نعني بذلك ان هذا الشيء الموجود في هذا الزمان، لا بد ان يعود إلى زمان سابق، وإنما نعني أنه لماذا تخلو المرتبة السابقة من الوجود وهكذا المرتبة الأسبق؟ أي لماذا يكون الوجود محدودا بهذا الحد؟

س: ماذا تقصدون بالعالم؟ هل المقصود هو عالم الطبيعة أو ما هو أعم؟

ج: كلامنا حول عالم الطبيعة لا غير.

س: ألا يمكن أن يعم الكلام العوالم الأخرى؟

ج: حسنا، ولكن بحث الزمان غير مطروح هنا.

س: اذاً يمكن القول ان العالم حدث في آن معين، ومع ذلك لا يرد اشكال انقطاع الفيض الالهي، بلحاظ العوالم الأخرى.

ج: ان ما نقوله لا يقول به المتكلم، ونحن في مقام بحث ما قاله المتكلمون، حيث ذهب المتكلم إلى ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث، وأنه لا وجود لقديم غير ذات الباري، ولم يقل المتكلم بعوالم ليست حادثة زمانية.

اما الفلاسفة فقالوا بوجود عوالم أخرى غير العالم المادي، لا تخضع للزمان، ولذا لم يشمل بحث الحدوث الزماني لتلك العوالم لديهم، وإنما يختص بحث الحدوث الزماني بعالم الطبيعة فقط.

أقوال الحكماء والمتكلمين
في مُرجِّح حدوث العالم فيما لا يزال
(٢)
تفصيل نظريات المتكلمين وقول الغزالي ونظرية صدر المتألهين

إشارة لما سبق

ذكرنا في الدرس المتقدم ان هذا البحث ما هو إلاّ استمرار لمسألة الحدوث والقدم الزماني للعالم، حيث لا حظنا ان الفلاسفة تبنوا القول بالقدم الزماني للعالم، ولذا تخلصوا من إشكال تخلف المعلول عن علته التامة.

ويمكن إيجاز بيان الفلاسفة فيما يلي: ان الحق تعالى هو العلة التامة للعالم، وبناء على ذلك لا يمكن أن ينفك العالم عن ذات الباري تعالى؛ أي لمّا كانت ذات الباري تعالى قديمة، فلا بد أن يكون العالم قديما، وربما عبروا عن ذلك بالشكل التالي من القياس:

العالم معلول للقديم «المقصود هو الله تعالى»، وكل معلول للقديم قديم.

إذن العالم قديم.

بيد ان هذا الكلام قد يرد عليه الإشكال التالي: وهو أننا اذا سلمنا

بالقول: ان أساس العالم قديم، إلاّ أنه من المعلوم ان المواليد أشياء حادثة في العالم، ولا يمكن أن ينفي أحد وجود سلسلة من الأشياء التي تولد وتحدث باستمرار في العالم، وهي أمور لا يستطيع ان يقول أحد بقدمها، فالكل يشاهد ولادتها ويقف على لحظة حدوثها.

بينما ينفي البرهان الفلسفي وجود الحادث في العالم، سواء كان كلّ العالم أو حتى الأجزاء والمواليد، فكما ان كل العالم بمجموعه غير حادث، كذلك الحال في أجزائه ومواليده، وذلك لأنّ كل حادث لا بد أن ينتهي إلى القديم، حيث يرتبط الحادث بعلته التامة، وهذه العلة اما أن تكون حادثة أو قديمة.

فإذا فرضنا انها قديمة، فكيف يمكن ان ينفك الحادث عن علته التامة؟ واذا فرضنا ان علته التامة حادثة فننقل الكلام إلى هذه العلة، بناء على ان وجود المعلول مقارن لوجود علته التامة، ولا يمكن أن ينفك عنها «حيث أشرنا فيما سبق إلى ان المعلول لا ينفك عن علته التامة»، فهل هذه العلة أمر حادث أيضا أم قديم؟

ولو فرضنا أنها حادثة يتكرر الكلام السابق وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذا كانت هذه العلة قديمة يلزم انفكاك المعلول عن علته التامة.

ولكي يتضح الاشكال نذكر المثال التالي: لو كان (أ) أمرا حادثا ومعلولا لـ(ب)، هنا نسأل: ما هو (ب)؟

الجواب:

(ب) أمر حادث، أو مجموعة أمور يكون أحدها أو أحد شروطها حادثا، بمعنى أنه لم يكن موجودا من قبل ثم وجد، إذن وجود(أ) الحادث في هذا «الآن»، معلول لوجود وتحقق شرطه في هذا «الآن»، وهنا ننقل الكلام إلى هذا الشرط فنقول: لماذا حدث هذا الشرط في هذا «الآن»؟

الجواب: هو نفس الجواب السابق؛ وهو ان شرطه أو علته حدثت في هذا «الآن»، وإلاّ فلو كان الشرط أو العلة موجودا قبل هذا «الآن» لاستحال تخلف المعلول عنه.

وهكذا ننقل الكلام لكل علة نفترض أنها حادثة، ولذا يلزم أن تكون سلسلة علل الأمر الحادث غير متناهية الوجود، وحينئذ يلزم التسلسل الذي قام البرهان على بطلانه[1].

وعلى هذا نشأ بحث مهم بين يدي القائلين بقدم العالم «في ضوء الاشكال السابق»، ويتمثل هذا البحث في مسألة ربط الحادث بالقديم، أو حسب تعبير المتأخرين ربط المتغير بالثابت، وسنترك هذا البحث إلى محله، لأنه بحث مستقل ومفصل[2].

أما القائلون بحدوث تمام العالم فضلا عن أجزائه، فقد بحثوا هذه المسألة تحت عنوان آخر، وهو «في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال»، وإنْ كان من المناسب ان لا تبحث هذه المسألة تحت هذا العنوان، وإنما تحت العنوان السابق.

الجذور التاريخية لمسألة مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال

يحسُن بنا أن نتعرف على تاريخ هذه المسألة كما دأبنا غير مرة في أبحاثنا السابقة، كي يتسق فهمها في اطار نشأتها وتطور أسلوب دراستها.

من هنا يمكن القول ان مسألة المرجح اكتسبت هذا العنوان، عندما طرح الفلاسفة مسألة احتياج الأشياء الحادثة في الطبيعة إلى العلة التامة، فإنْ لم توجد العلة التامة للأشياء لا يمكن حدوث مثل هذه الأشياء، كما ان العلة الموجدة أو العلة الإيجادية هي عبارة عمّا وراء الطبيعة، وهي علة تامة، والفيض يصدر عمّا وراء الطبيعة، ولا يوجد أي نقص في هذه العلة، كي يمكن القول ان سبب تأخر حدوث المعلول ناشئ من جهة نقص العلة، فحين يرتفع هذا النقص

---

(١) باب العلة والمعلول، وهو الفصل الأخير من الفريدة السابعة، في «شرح المنظومة».

(٢) الفصل الخامس من الفريدة الثالثة «حول أفعال الباري»، من المقصد الثالث «في الالهيات بالمعنى الأخص»، في «شرح المنظومة»، تحت عنوان: «غُرر في ربط الحادث بالقديم».

وتتم العلة يوجد المعلول وإنما السبب في عدم الحدوث في الزمان السابق، ومن ثم الحدوث فيما بعد يعود للقصور في القابل، وعدم تمام شرائط وجود القابل.

من هنا استعمل مصطلح «مرجِّح»، وبات مصطلح مرجح الوجود يعني الأرضية الاستعدادية للوجود.

لقد اتفق المتكلمون مع الفلاسفة على نفي النقص عن العلة، فمع ان المتكلم رفض القول بالوجود الأزلي للعالم، إلاّ أنه لم يقل بالنقص من ناحية الفاعل، ونفى القول بأنه لم يكن فاعلا تاما ثم تمت فاعليته فيما بعد.

ولذا اضطر المتكلم لفرض المرجّح في ذات العالم، وفي ضوء ذلك قدّم المتكلمون نظرياتهم في مسألة المرجح لحدوث العالم.

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام، هو ان مسألة الزمان بحثت بنحو آخر في الفلسفة الغربية، ربما منذ العصر اليوناني، إلى ما بعد شيوع نظرية نيوتن الفيزيائية.

ويتلخص قولهم حول ذلك في: ان الزمان له وجود مستقل عن العالم، وهذا يعني ان وجود العالم وعدمه لا علاقة له بالزمان، فلو لم يوجد العالم لكان الزمان موجودا، لأنه أمر مستقل بذاته.

وهكذا قال البعض بالنسبة للمكان، فلو لم يوجد عالم المادة والاجسام يكون المكان موجودا، وان كان مكانا خاليا، أي أنهم رفضوا القول بتبعية وجود المكان لوجود الأشياء، فقالوا بوجود المكان مستقلا حتى على فرض عدم كل شيء في العالم من أشياء وحوادث وحركات.... وغير ذلك، كما هو الزمان، الذي هو عبارة عن امتداد، إلاّ أنه لا شيء فيه.

بناء على هذه النظرية يكون معنى كلام القائلين بحدوث العالم كالمتكلمين، هو ان الزمان امتداد لا متناهٍ، وانّ العالم حدث في «آن» معين من آنات هذا الامتداد، وهذا الزمان والامتداد اللامتناهي له وجود في الماضي، بينما ليس للعالم وجود في تمام هذا الامتداد، لأن العالم حدث في نقطة معينة من هذا الامتداد، لا يهمنا تحديد محلها بالضبط. وبهذا يختلف ما ذهب إليه

الفلاسفة عن هذا الكلام، حيث قالوا بأنه مادام الزمان موجودا فالعالم موجود، ولما كان الزمان دائم الوجود فالعالم إذن دائم الوجود أيضا.

مصطلح «مرجِّح» في ضوء فرضية استقلال الزمان

في السجال الدائر بين الفلاسفة والمتكلمين حول هذه المسألة، أورد الفلاسفة على بيان المتكلمين ما يلي:

انّ الزمان امتداد متشابه الأجزاء، ولذا يلزم من القول ان هذا العالم حدث في «آن» معين من آنات الزمان ترجيح بلا مرجح، إذ لماذا لم يحدث العالم منذ الأزل ما دامت آنات الزمان متشابهة؟

وهل يصح أنْ نقول: ان أجزاء الزمان كانت منذ الأزل بنحو لا يسمح بوجود العالم إلا في هذا الـ «آن» المعين؟

كلا، لأنه ليس هنالك أي فرق بين آنات الزمان من حيث هو زمان، لأن مراتب الزمان غير متفاوتة من حيث هو زمان، فما هو المرجِّح إذن؟

وبتعبير آخر أن الفيلسوف يرى أنه مادام الزمان موجودا فالعالم موجود، بينما يرى المتكلم ان العالم حادث في مقطع محدد من الزمان، ولذا أورد عليه الفيلسوف: أنه يلزم الترجيح بلا مرجح لتشابه مقاطع الزمان، فيما لا يرد مثل ذلك على ما قاله الفيلسوف.

ومن المعلوم ان الطرفين متفقان على ان ناحية ذات الحق منزهة عن النقص، وهو تام الفعلية، فإذا كان الأمر كذلك، فما هو السبب إذا في حدوث العالم في هذا الـ «آن» من الزمان ومن ثم استمراره في الوجود؟

لم يقل أحد من الحكماء أو المتكلمين باستقلال الزمان عن العالم، فكما ان الحكيم نفى وجود الزمان المستقل عن العالم، كذلك ذهب المتكلم إلى القول بحدوث كل شيء ما خلا الله تعالى، وهذا يعني حدوث الزمان، ولما كان الزمان أحد أشياء العالم، نفى المتكلم وجود الزمان من دون وجود العالم.

وعلى هذا الأساس يتجلى بوضوح ما يعنيه المتكلم من قوله: «انّ العالم لم يكن موجودا على طول الامتداد غير المتناهي، ثم وجد فيما بعد في نقطة معينة

من نقاطه»، فإنه يقصد بهذا الامتداد غير المتناهي «الامتداد الموهوم»، لأنه نفى الوجود الواقعي للزمان قبل وجود العالم.

اذن الامتداد الذي يقول به المتكلم ليس أمرا واقعيا، وإنما هو افتراض ذهني محض.

تشبيه الامتداد الزماني الموهوم بالامتداد المكاني الموهوم

هذه المسألة نظير ما يقال من نظريات حول أبعاد العالم ـ والتي ما زالت تتردد حتى الآن ـ وملخصها هو:

هل الأبعاد المكانية متناهية أم لا؟ فان قيل بأنها متناهية، يرد هذا السؤال، وهو: ماذا وراء أبعاد العالم المتناهية؟

وبعبارة أخرى: لو حاولنا أنْ نسير بمسافة مليارات السنين الضوئية مثلا، فحينئذ سنصل إلى نهاية العالم، فإذا بلغنا نهاية العالم فماذا سنجد وراء ذلك؟ أي (ماذا بعد العالم)؟

الجواب:

ان هذا السؤال (ماذا بعد العالم) ينشأ من افتراض ذهن الانسان لوجود شيء، ثم يرتب الذهن بعد ذلك سؤالا على هذا الافتراض الموهوم، لأنه يتصور وجود مكان لكن هذا المكان خالٍ من كل شيء.

وهذا وهم محض من قِبل الإنسان، لأنه ليس هناك مكان أصلا، وان كانت واهمة الانسان تتصور وجود شيء ما وراء العالم، ولكن ليس هناك شيء، أو بالتعبير المعروف يقال: لا خَلاً ولا مَلاً. فلأن الواهمة لا تستطيع تصور اللاخَلاً واللامَلاً، لذا فهي تتصور خَلاً موهوما.

وهنا تنقل قصة عن العالم المعروف أنشتاين، تقول: ان أحد العلماء سأله هذا السؤال[1]:

---

(١) يقال ان ابن سينا تعرض لمثل هذا السؤال فأجاب بهذا الجواب.

لو فرضنا ان انسانا ما يسير باتجاه نهاية العالم، ثم يبلغ هذه النهاية، وبعد ذلك يمد يده إلى ماوراء العالم، أو يمتشق سيفا ويشهره فيما وراء العالم، فأين ستكون تلك اليد أو هذا السيف؟

أجابه أنشتاين بقوله: حينئذ سيوجد المكان من خلال السيف، إذ ليس من اللازم أن نفرض وجود المكان ابتداء، ومن ثم نمد فيه السيف، لأن المكان يوجد بوجود الجسم، أي انه عندما نخرج السيف ونمده هنالك، سيضاف مكان إلى العالم من خلال السيف، لم يكن قبل ذلك موجودا، خلافا لما يقال في المثل المعروف في حياتنا: إنْ لم تجد موطأ لقدمك فلا تُقدِم.

أما في مسألة السيف فالأمر ليس كذلك، لأن خروج السيف نفسه يحقق المكان، ولا حاجة إلى مكان في مرحلة سابقة، لكي يمتد فيه السيف أو يُوضع فيه، فوجود السيف هو وجود المكان.

في ضوء ذلك يتضح معنى قولهم: ان أبعاد العالم في حالة اتساع مستمر، فإنه لا يصح ان يقال: إذا اين ستكون هذه الأجزاء الاضافية للعالم؟

لأن توسع العالم لا يحتاج إلى مكان سابق لكي يستقر فيه، وإنما نفس هذا التوسع هو توسع للمكان، أي ان توسع العالم عين توسع المكان.

وعلى أية حال فان المتكلمين كانوا متنبهين إلى هذه المسألة؛ ولذا لم يفترضوا مرجحا في جزء من أجزاء الزمان.

١ـ نظرية الكعبي

ذهب الكعبي وهو من المتكلمين المعروفين، إلى ان مرجح الزمان هو الزمان ذاته، ولذا ليس هناك حاجةلأن نفرض مرجحا خارج الزمان.

وبعبارة أخرى؛ ان الزمان لو كان له وجود سابق على وجود العالم، وله أجزاء متشابهة، فحين نقول: وجِدَ العالم في النقطة الفلانية من الزمان، فان السؤال السابق يكون صحيحا.

اما عندما نقول: ان الزمان نفسه جزء من العالم، ووجوده من وجود العالم، وهو مصاحب له، فإنه لا حاجة لأن يكون هناك مرجح آخر غير الزمان

ذاته، أي ان الزمان الذي خُلِق مع العالم هو الذي يُرجِّح ذاته، ولا حاجة لمرجح آخر غيره.

الجواب على الكعبي

فيما يلي الجواب الذي أفاده السبزواري، وهو جواب قابل للمناقشة، وملخصه: حيث يُقال: ان مرجِّح حدوث العالم هو الزمان ذاته، وانّ عدم الزمان سابقا منع من حدوث الخلق، وحين وجد الزمان وجد الخلق معه، فإننا ننقل الكلام إلى الزمان ذاته، فنقول: لماذا لم يوجد الزمان منذ الأزل؟

ولكن هذا السؤال غير وارد، لأن هذا الايراد إنّما يصح لو كان الزمان زمانيا أيضا ولكن حين يقال: الزماني لا وجود له أساسا، فليس للأزل إذا مثل هذا المعنى، أي لا معنى لكونه امتدادا غير متناهٍ[1].

وعلى هذا لو قال أحد بأن العالم خلق في زمان ما، وليكن قبل مليار سنة مثلا، وانّ مرجح خلق العالم قبل مليار سنة هو نفس الزمان، بمعنى ان الزمان كان معدوما قبل هذه الفترة، وأنه لا معنى لـ «قبل» هنا. فلا يمكن أن يرد على بيانه الاشكال الذي يقول: ما هو مرجِّح وجود الزمان في ذلك الوقت؟ لأن السؤال عن المرجح خطأ، ولا معنى للمرجح هنا، لأن معنى سؤالنا: ما هو مرجح حدوث الشيء الفلاني؟

هو أنه لماذا يقع هذا الشيء في الظرف المتشابه الأجزاء، هنا وليس هناك؟ أما حين نقول ان نفس ظرف وجوده بدأ من هنا، فلا معنى حينئذ للاشكال.

بيان الغزالي في دفاعه عن المتكلمين

أشرنا فيما سبق إلى أن الغزالي أسهم في الدفاع عن نظرية المتكلمين،

---

(١) ورد في نهج البلاغة: «سَبَقَ الأوقات كَوْنُه والعدمَ وجودُه»، وفي ذلك إشارة لتقدم وجود الباري على الزمان، والشيء الذي يسبق وجوده الزمان لا يكون معنى أزليته الامتداد في كل الأزمان، ولذا لا تعني أزلية الباري الوجود في الزمان غير المتناهي.

ببيان دقيق، وربما كان بيانه هذا من أقوى ما أفاده فقد حاول الغزالي في مقام توضيحه لنظريته، ان يذكر نفس التشبيه الذي تقدم الكلام عنه آنفا، وهو تشبيه الزمان بالمكان.

وفيما يلي إشارة لما ذكره[1]: لا يصح الإيراد المذكور على القول، بأن العالم حادث، وزمانه حادث أيضا. فيقال: إذا ما هو مرجِّح حدوث الزمان؟ لأن هذا القول يعني: ان الزمان حادث، والزماني لم يكن له وجود قبلا، وليس هناك زمن ممتد، وما هذا الامتداد الذي نتصوره إلا وهم محض.

ثم أضاف الغزالي: حين يقال: العالم حادث زماني، فالحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، وحدوث العالم يعني وجود العالم في زمن بعد عدم العالم في زمان سابق.

وبعد ذلك ننقل هذا الكلام إلى الزمان السابق، فلماذا هو في الزمان السابق ليس موجودا؟

وهذا الاشكال ما هو إلاّ مناقشة في اللفظ، فسواء صدق لفظ الحدوث على هذا المعنى، أي مسبوقية وجود الشيء بعدم الزماني، أم لم يصدق، فان ما نريده شيء آخر، فقد تكون هذه الألفاظ قاصرة عن إيضاح المعنى الذي نريد.

وعلى أية حال، فان مقصودنا هو: اننا لو عدنا إلى الماضي السحيق، فان العالم والزمان يكون محدودا، أي أنه لا يمتد إلى ما لا نهاية بالنسبة للماضي، وهكذا الأمر بالنسبة للمستقبل فان العالم والزمان يكون محدودا، ولا يكون الزمان والزمانيات لا متناهية في المستقبل.

وهذا عين ما يقال بالنسبة للمكان، ألم يُقَل: ان العالم من حيث المكان محدود الأبعاد؟ ولذا قد يُصاغ الاشكال السابق الذي أورد على مسألة الزمان، على مسألة المكان أيضا فيقال:

لو كان العالم محدودا من حيث المكان، فمعنى ذلك ان المكان يوجد إلى

---

(١) يمثل هذا الكلام توجيها للبيان الذي أفاده الكعبي.

حد معين، وبعد ذلك يبدأ عدم المكان. وهذا يعني أنه لا بد أن يكون بعد ذلك الحد من مكان يكون عدمه في ذلك المكان.

ولكن من الواضح ان هذا الكلام موهوم، فإذا كان موهوما بالنسبة للمكان، لماذا لا يكون موهوما بالنسبة للزمان أيضا، وآنئذ يصح ما ذهب إليه المتكلمون؟

وبعبارة أخرى، لماذا يقال: إنّه لابد من «قبل» يكون فيه عدم العالم، وهذا يستلزم وجود الزمان سابقا؟

بينما يقصد القائل بحدوث العالم الزماني: ان العالم كما هو محدود من حيث أبعاد المكان، هو محدود أيضا من حيث أبعاد الزمان.

هذا هو الأشكال الدقيق الذي أثاره الغزالي في معرض دفاعه عن نظرية المتكلمين، ولكن مَنْ تأخر عنه من الفلاسفة لم يذكروا إشكاله هذا (وربما كان ذكر هذا الاشكال في كتابه «تهافت الفلاسفة» هو السبب في عدم تناول الفلاسفة له)، ولذا سنحاول بيان الجواب على ما أفاده الغزالي فيما بعد، في ضوء مباني الفلاسفة.

مع نظرية الكعبي مرة أخرى

ذكرنا فيما سبق ان الكعبي اعتبر «الزمان نفسه» هو المرجّح في معرض إجابته على الفلاسفة عن المرجح، ونحاول هنا أنْ نفصل ما أفاده الكعبي في هذه المسألة: يذهب الكعبي إلى ان اشكال الفلاسفة نشأ من افتراض وجود ممتد للزمان إلى ما لا نهاية، وانّ الزمان شيء متشابه الأجزاء، ولذا يرد السؤال عن سبب وجود العالم في هذا الجزء من الزمان دون ما سواه من الأجزاء، ومما لا شك فيه ان مثل هذا السؤال ليس له جواب.

اما بناء على القول بأن الزمان نفسه جزء العالم، فيمكن أن نجيب على السؤال السابق بأن الزمان ليس له وجود قبل العالم، وبذلك لا يصح أن ننقل الكلام إلى الزمان فنقول: لماذا لم يكن الزمان موجودا قبل ذلك؟ لأنه لا وجود للقبلية عند عدم الزمان.

من هنا يتضح ان قول الكعبي يرتكز على ان الزمان أمر محدود متناه، ولما كان للزمان والحركة بداية، فان العالم له بداية، أي ان الزمان مثل المكان، فكما ان المكان ذو نهاية من هذا الطرف وذلك الطرف، فالزمان كذلك.

في ضوء ذلك لا يرد الاشكال الذي أثاره الفلاسفة حول مسألة المرجح. وبهذا يتلخص ان كلام الكعبي يبتني على ان السؤال الذي أُثير حول المرجّح، نشأ من القول بفرضية خاطئة تزعم ان الزمان ذو وجود مستقل عن العالم، فعندما يقول الفلاسفة باستقلال الزمان عن العالم، وبأن له وجودا ممتدا إلى ما لا نهاية، ينبثق السؤال عن مرجِّح وجود العالم في «آنٍ» معين من الزمان دون سواه.

بينما لا يصح السؤال المذكور لو قيل بعدم وجود الزمان قبل العالم، وانّ الزمان بدأ من هذا «الآن»، الذي بدأ فيه خلق العالم، فإنه عندما لا يكون الزمان موجودا لا معنى لل«قبل».

والأمر كذلك بالنسبة للمكان، فحيث لم يكن هناك مكان لا معنى للقول بـ «البعد»، ولا يصح أن يقال: (ماذا بعد ذلك؟).

كما انه لا يصح القول بال«قبل» حينما لا يكون هناك زمان، لأن معنى كون العالم محدودا من حيث المكان، هو أنه ليس هناك «بعد» عندها، ونفس هذا الكلام يقال عندما نلاحظ كون العالم محدودا من حيث الزمان.

تلك هي النظرية التي صاغها المتكلمون في مسألة مرجِّح حدوث العالم، وهي نظرية متماسكة، لا سيما بعد أن يضم لها التحليل الذي قرره الغزالي، ولذا لا يمكن أن نعتبر الجواب الذي ذكره السبزواري وافيا في دحضها.

٢- نظرية المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى القول بانّ المرجح هو العلم بالأصلح، بمعنى ان الله تعالى لما كان فاعلا مختارا مريدا، وفعله على أساس الحكمة والمصلحة، فلابد ان يقع هذا الفعل مطابقا للحكمة والمصلحة والنظام الأحسن والأكمل، وعلى

هذا فما هو المانع من القول بانّ الله كان يعلم منذ الأزل ان خلق العالم في هذا «الآن» المعين هو الأصلح؟

هذا ملخص لما أفاده المعتزلة في هذه المسألة.

بيد أن هذا القول غير صحيح لما سبق أن أوضحناه، من ان معنى المصلحة يخص ترجيح أجزاء العالم بعضها على البعض الآخر، ولذلك عندما يُراد تحقيق غاية عقلائية، تلاحظ الوسائل التي يمكن أن توصل إلى هذه الغاية، فيُنتخَب ما هو الأصلح منها.

اذن لابد أنْ يختار الفاعل أفضل الغايات، ومن ثم ينتخب أفضل الوسائل لبلوغها، وهذا ما يُعَبر عنه بـ«المصلحة» و«الحكمة».

ومما لاشك فيه ان العقل يرجِّح دائما أقوى وأكمل الغايات على أضعفها وأنقصها، وكذلك ينتخب أحسن الوسائل، وكل انسان يقوم بذلك يسمى إنسانا حكيما، لأن غاياته ليست خيالية، ووسائل تحقيق هذه الغايات اختارها بحكمة وعناية.

اما الحكمة بالنسبة للباري تعالى فإنها معقولة في داخل نظام العالم، وليس خارج هذا النظام، فإنه تعالى خلق العالم بنحو جعل لكل شيء هدفا، وساق الأشياء نحو أهدافها من خلال أفضل الوسائل الممكنة.

هذا في مرحلة وجود العالم، بينما لا يكون الأمر كذلك لو كانت المرحلة سابقة لوجود العالم، فما قبل العالم لا شيء فيه سوى الله تعالى، ولذا لا يصح السؤال القائل: هل هناك مصلحة في خلق العالم في الأزل، أو ان المصلحة فيما لا يزال؟

وانما لا يصح لأن المصلحة ليس لها معنى خارج اطار العالم، وذلك لأنه حين نلاحظ الخالق من جهة والعالم من جهة أخرى، فلا معنى للقول بأن خلق العالم في هذا «الآن» مصلحة دون سواه، لأن كل أجزاء الوقت والزمان متشابهة، وهي بالنسبة لخلق كل العالم على السواء، فلا معنى للترجيح والمصلحة هنا.

نعم لو قيل بعدم وجود الزمان أصلا، فلا مصلحة آنئذ، فان انتفى القول بالمصلحة، يكون القول ما أفاده الكعبي في مسألة المرجّح.

لكن هؤلاء ذهبوا إلى عدم وجود المصلحة في الأزل، ثم حدثت المصلحة فيما بعد، وحينئذ تحقق المقتضي لوجود العالم وشرط وجود العالم.

بناء على ذلك نقول:

ما هي المصلحة آنئذ؟ هل هي جزء العالم أو خارجة عنه؟

فان كانت جزءا للعالم فهو، وان فرضت خارجة عن العالم، لابد أن تكون جزءا أيضا، وذلك بنقل الكلام للمصلحة ذاتها، فنقول: إنْ كانت هذه المصلحة حادثة فلماذا حدثت فيما لا يزال؟

اذن المصلحة ذاتها جزء العالم، وليس هناك مصلحة وراء العالم، كي يقال بوجودها قبل خلق العالم، ومن ثم يقال بأنه لما وجدت المصلحة خُلِق العالم دفعة واحدة، لأنه ليس هنالك أي شيء وراء العالم حتى يكون هذا الشيء هو المرجِّح للحدوث. وبذلك يتضح بطلان هذا القول، وعدم فلاحه في حل المشكلة.

٣ـ نظرية الأشاعرة

لقد أراح الأشاعرة أنفسهم من البحث والتحليل ابتداء، حين قالوا: ان الإشكالات الواردة على نظرية الحدوث الزماني للعالم، نشأت على أساس أصل العلية، القائل بأنه إذا ما وجدت العلة التامة فلابد أن يكون معلولها موجودا بالضرورة، ونحن لا نقبل ذلك.

ومما لا شك فيه ان البحث السابق ينتفي ـ لو قيل بانفكاك المعلول عن علته التامة، وقد قال بعض الأشاعرة: بأن انفكاك المعلول عن علته التامة غير محال في مورد الفاعل المختار، فيما يكون انفكاك المعلول عن علته التامة محالا في الطبيعة وفي الفواعل اللاشعورية، مثل النار فانه مع عدم المانع تكون علة للاحراق، أي حين تحصل هذه العلة التامة فمن المحال أن لا يحصل أثرها، اما في الفاعل المختار فلا يكون الأمر كذلك، لأن الفاعل المختار هو الموجود العالِم

ذو الارادة، ولذا يمكن أن تكون هذه الارادة هي المرجِّح، فتنتفي ضرورة وجود المعلول حال وجود علته التامة، فيما إذا كانت تلك العلة من النوع الفاعل المختار.

قول الغزالي في الارادة

اعتبر الغزالي مسألة الأرادة مرتكزا أساسيا لما أفاده في هذا الموضوع، حيث قال بامكان تحقق «الأرادة» في الماضي، فيما يكون «المراد» في المستقبل.

وفيما يلي توضيح لما أفاده في ضوء هذا المثال: لو فرضنا ان شخصا أراد القيام من مكان ما، فإنه يريد ثم يقوم، لأن الموجود المريد هو تمام العلة لفعله، وارادته هي العلة التامة، فعندما يريد القيام الآن يقوم مباشرة، ولو أراد القيام بعد ساعة من الآن تكون «ارادته» حالية و«مراده» استقباليا، حيث يقوم بعد ساعة بتلك الارادة السابقة ولا يحتاج إلى ارادة اخرى جديدة لهذا القيام.

بناء على ذلك لا مانع من انفكاك الارادة عن المراد، وبتعبير آخر: عندما نستعمل مصطلح العلة والمعلول، لا مانع من القول بانفكاك المعلول عن العلة الشاعرة المريدة المختارة. وان كان الغزالي لم يصرح بذلك، إلا ان آخرين قالوا بإمكان استبعاد مصطلح العلة والمعلول في مورد الفاعل المختار، والتعبير ـ بدلا من ذلك ـ بالفاعل والفعل فنقول انفكاك المعلول عن علته التامة محال، اما انفكاك الفعل عن فاعله فليس محالا.

وعلى هذا فالذي يقول باستحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة في غير الفاعل المريد المختار، ولا يرى إشكالا في مورد الفاعل المريد المختار، يذهب إلى: ان الله تعالى أراد في الأزل أن يُحدِث العالم فيما لا يزال في لحظة معينة، أي ان ارادة الله أزلية، وليست حادثة لكي يقال: كيف تكون ارادته حادثة؟

وبتعبير آخر؛ أن الله تعالى أراد أن يوجد العالم في الأزل في هذا الظرف نفسه وهذا الزمان نفسه.

هذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين في بيان هذه المسألة، أما الحكماء فقد

رفضوا القول بذلك، ولم يقبلوا ما قيل في باب العلة والمعلول وفي باب الفاعل والفعل، من انفكاك المعلول عن العلة والفعل عن الفاعل، ولذا لم يبحثوا هذه المسألة، بناء على انها واضحة البطلان.

إشارة إلى نظرية صدر المتألهين

ذكر السبزواري في خاتمة هذا الفصل «مرجّح حدوث العالم» نظرية صدر المتألهين، والتي لم تكن دفاعا عن موقف المتكلمين (المبني على القول بالحدوث الزماني لكل العالم)، وانما هي بيان لمرجح الحدوث على مسلكه، الذي يُعد في نظر المتكلمين نفس مسلك قِدم العالم، بناء على ان المتكلمين يلاحظون كل العالم في بحثهم، خلافا لصدر المتألهين الذي يدور بحثه حول أجزاء العالم، التي يقول بحدوثها. وفيما يلي تلخيص سريع لما قاله ملا صدرا في هذه المسألة: بناء على مسلكنا في ان المرجح هو مرجح ذاتي، يكون الحدوث ذاتيا؛ لأن الحركة الجوهرية تنبثق من الذات، فمرجّح الحوادث ذاتي أيضا (كما سنشير لذلك لاحقا).

وقد ذكرنا ان ملا صدرا لا يقول بانّ كلّ العالم بدأ من نقطة معينة، وانما يريد القول بعدم وجود القديم في العالم، فهو يرى ان مهمة الحكيم هي البحث عن الأمور الحقيقية الواقعية، والأجزاء لا الكل هي الأمور الحقيقية والواقعية، اما الكل فوجوده اعتباري، وليس له وجود مستقل عن وجود الأفراد.

بناء على ذلك فلا قديم في العالم كما تُوهّم، وان كانت سلسلة الحوادث ليس لها بداية، لكن كل شيء موجود في العالم حادث، باعتبار ان كلّ حادث قبله حادث... وهكذا، وبالتالي ليس هناك قديم في العالم.

من هنا لا يصح السؤال عن نقطة البداية لهذا العالم، على أساس هذا القول، وان كان يصح بشأن الأجزاء، إذ يمكن القول: لِمَ حدث هذا الجزء في هذا الزمان وليس في غيره؟ ولماذا لم يحدث قبل ألف أو مليون أو مليار عام مثلا؟

سنحاول الإجابة على ذلك في الدروس الآتية[1].

---

(١) س: ذهب الفلاسفة إلى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة تحملها، بمعنى ان هناك أمرين: المادة والزمان، بينما لا يشترط المتكلم وجود مادة العالم، خلافا للفيلسوف.
إذن كيف يكون الحال بالنسبة للزمان؟

ج: لا يقول الفيلسوف بوجود العالم من «لا شيء»، ولكن هذا بحث آخر، يرتبط بنفس المادة.

أما الزمان، فيمكن هنا أن نذكر بيانا آخر حوله يصلح أنْ يكون جوابا لما قاله الغزالي، وملخصه: ان هناك تفاوتا بين البُعد المكاني والبُعد الزماني، ويتمثل هذا التفاوت في وجود نوع من العلاقة بين الأُمور الزمانية، لا يوجد مثلها فيما بين الأمور المكانية، وهذه العلاقة هي رابطة القوة والفعلية، فمرتبة الفعلية هي مرتبة القبل، أما مرتبة القوة فهي مرتبة البعد. فيما لا تكون مثل هذه الرابطة في المكان، ولذا نلاحظ ان كل أطراف العالم متشابهة من حيث المكان، فلا يكون للمكان «أول» من هذه الجهة، و«آخر» من الجهة الأخرى، لتشابه كل أطرافه.

أما الزمان فان أوله وآخره أمران حقيقيان لا اعتباريان؛ وذلك لأن الفعلية تمثل الآخر بالنسبة للزمان، فيما تمثل القوة الأول له.

وفي ضوء ذلك يمكن الاجابة على ما أورده الغزالي، والتفصيل في هذه المسألة متروك لمحله.

س: هل يعتبر نظام الزمان نظاما عرضيا في ضوء ما قاله صدر المتألهين؟

ج: نعم، مع العلم ان المقصود بالعرضي هنا ما يقابل الطولي.

س: هل اعتبر الزمان عرضيا، لا أول له ولا آخر ، لأنه أراد أن يربطه بالقديم؟

ج: نعم.

س: أليس هذا القول يغاير ما ذكرتموه، من أن للزمان تقدما وتأخرا ذاتيا، وله أول وآخر؟

ج: كلا، لا يوجد تغاير.

أقوال الحكماء والمتكلمين
في مُرَجِّح حدوث العالم فيما لايزال
(٣)
تتمة البحث السابق

جواب صاحب المنظومة على نظرية الكعبي

ذكرنا فيما سبق نظرية الكعبي التي قالت: بان مرجح حدوث العالم في نقطة معينة من الزمان هو الزمان ذاته، بمعنى أنه لو فرضنا ان عمر العالم يمتد إلى مليون عام، فانّ مرجح ابتداء العالم منذ ذلك الحين هو الزمان نفسه، لأن الزمان نفسه لا يمتد إلى ما قبل العالم، فلا وجود للزمان قبل وجود العالم.

وقد نقض السبزواري هذا الكلام بقوله: ننقل الكلام للزمان نفسه، فنقول: لماذا لم يوجد الزمان نفسه في الأزل؟

اشكال على ما أفاده السبزواري

أشرنا في الدرس الماضي إلى ان ما أفاده صاحب المنظومة في جواب الكعبي غير صحيح، وذلك لأنه يمكن أن يرد عليه ما يلي:

اذا كنت تريد بالأزل الامتداد غير المتناهي، أي نفس الامتداد غير المتناهي الذي نتصوره في مورد الزمانيات، فان لازم قول الكعبي عدم وجود الأزلي، ولا معنى طبق ما أفاده للأزل، لأنه انما يكون معنى للأزل حين نفترض ان هناك زمانا غير متناهٍ في الماضي، اما لو فرض عدم الزمان كما تقول نظرية الكعبي، فحينئذ ينتفي معنى الأزل، أي حينما لا يكون هناك زمان لا يكون أزل، ويصبح الأزل أمرا وهميا محضا.

إذن، لا يصح إيراد السبزواري القائل: لماذا لم يكن الزمان في الأزل، بينما كان فيما لا يزال؟

ايراد على ما قاله المتكلمون في مسألة انفكاك المعلول عن العلة التامة

لم يتبلور هذا البحث بالصورة التي سنوضحها الآن، وانما طرح على هيئة «ان قلتَ قلتُ»، كما أشرنا لذلك سابقا، وفيما يلي بيان لذلك:

يمكن أن يورد السبزواري وغيره على المتكلم هذا الإشكال: هل يقول المتكلم بانفكاك العالم عن وجود الحق أم لا؟

وبتعبير آخر: إما ان يقول إنه مادام الله موجودا فالعالم موجود، أو لا يقول بذلك، وانما يذهب إلى ان هناك مرتبة وظرفا ـ لك ان تسمي هذا الظرف بما شئت ـ لا بد ان يؤخذ بنظر الاعتبار، يكون الله فيه موجودا، فيما لا يكون العالم موجودا، ولذا يقول: الله قديم والعالم حادث. وهذا يعني ان هناك خلأ وفصلا بين الله والعالم، لأن الحق قديم والعالم حادث، أي يكون هو موجودا والعالم غير موجود، وهذا يعني الانفكاك والفصل بين المعلول وعلته التامة.

من هنا يمكن أن يقال: كيف يمكن تصور مثل هذا الانفكاك بين العلة التامة ومعلولها؟

وقد لجأ المتكلمون ـ فرارا من هذا الإيراد ـ للقول بـ «الامتداد الموهوم». ولما كانوا يقولون بحدوث الزمان لأنه جزء العالم، قالوا بأنه «كان الله ولم يكن معه شيء»، بمعنى: كان الله في القدم أو كان الله في الأزل ـ أي اسم كان لا اشكال في ذلك ـ ولم يكن معه عالم ثم وجد العالم.

وعلى أية حال فان قولهم «كان الله» أي (كان الله في الأزل)، و«لم يكن العالم» أي (لم يكن العالم معه في الأزل)، وبعد ذلك قالوا «ثم وجد العالم»، يمكن ان يثير هذا الكلام السؤال التالي: من أين جاء هذا «لم يكن العالم»؟

فاذا نفي الانفكاك «لم يكن هناك انفكاك»، يلزم القول بأن العالم قديم، أي معنى «كان الله» هو ان الله قديم، ومعنى «كان معه العالم» هو ان العالم قديم، اما اذا كان هناك انفكاك، فمعنى ذلك أنه «كان الله»، ثم يفترض امتداد «لم يكن العالم»، ثم «وجد العالم» فيما بعد.

من هنا يرد هذا الإشكال: لماذا «كان الله ولم يكن العالم»؟ فاذا كان الله تعالى علة تامة فلا يصح أن يقال: «كانت العلة ولم يكن المعلول»، وانما لا بد أنْ يقال: «كانت العلة وكان المعلول».

إذا، يلزم من قولهم «كانت العلة ولم يكن معها المعلول» (العلة هي الله والمعلول هو العالم»، ثم «وجد المعلول»، أي «ثم كان معه المعلول»، يلزم نحو تراخٍ ونحو انفكاك، فكيف يمكن ان يصوروا مثل هذا الانفكاك؟

جواب المتكلمين بفرضية الامتداد الموهوم

أجاب المتكلمون على هذا الإشكال بما عبروا عنه بـ «الامتداد الموهوم»، وهو يعني القول بالانفكاك والفصل بين ذات الحق والعالم.

رد فرضية الامتداد الموهوم

إذا كان الامتداد موهوما، فلا وجود له وراء الذهن، أي لا يكون له وجود في الخارج، وحينئذ لا يصح ما قيل بأنه:

«كانت العلة في امتداد غير متناهٍ ولم يكن المعلول في ذلك الامتداد غير المتناهي، ثم وجد المعلول في ذلك الامتداد غير المتناهي».

وبذلك لا يمكن القبول بما أفاده المتكلمون في الانفكاك بين ذات الحق والعالم بالامتداد الموهوم.

تقرير نظرية المتكلمين على اساس بيان الغزالي

يمكن بيان هذه المسألة بنحو آخر طبقا لما قاله الغزالي، بالاضافة إلى الحكماء انفسهم، كما يأتي: ان معنى هذه الجملة «كان الله ولم يكن معه شيء»، هو عدم وجود الزمان أصلا، ولذا لا داعي للقول: «كان الله في زمان ولم يكن معه في هذا الزمان شيء»، لأن القول «ولم يكن معه شيء» يشمل الزمان أيضا، أي «ولم يكن معه شيء حتى الزمان»، ولا يعني ذلك أنه: «كان الله في زمان ولم يكن معه شيء إلا الزمان».

واضاف مَنْ قال بذلك هذا القول: «كان الله ولم يكن معه شيء حتى الزمان»، حيث يريد بهذا القول (هنا حديث بهذا المعنى) الجزم بعدم الشريك لله في مرتبة وجوده.

وبتعبير آخر لا يريد هذا القائل ان يقول: «كان الله في زمان غير متناه أو في أزل غير متناهي (حيث يعتبر هذا الأزل شيئا آخر غير الله) ولم يكن معه شيء إلا نفس الزمان، أو إلا نفس الأزل»، لأن ذلك يعني فرض شيء مع الله.

وتستعمل «كان» ونظائرها هنا بالنسبة للباري منسلخة عن الزمان.

وقد قيل في بيان هذه المرتبة: ان الله تعالى مع الأشياء، والآن هو كذلك، اما الأشياء فليست معه في أي وقت.

وبعبارة أخرى يدل هذا الحديث على ان الله موجود من دون أن يكون معه شيء؛ أي ليس هناك شيء في مرتبته، فهو موجود في مرتبة كل الأشياء، لكن الأشياء غير موجودة في مرتبته، من هنا قال العارف: «والآن كما كان»، عندما قيل له: «كان الله ولم يكن معه شيء»، بمعنى أنه كان الآن أيضا ولم يكن معه شيء، وهذا بيان لهذه المرتبة.

اذن ليس هناك حاجة للقول بالامتداد الموهوم.

النتيجة

بناء على ذلك لا يصح أن يقال: «إذا فرضنا ان العالم كان قبل ألف أو مليون عام أو أكثر، فهل الباري كان موجودا قبل ذلك أم لا؟».

لأنه ليس هناك «قبل» آنئذ، ولهذا لابد من أخذ المرتبة بنظر الاعتبار، فوجود الباري متقدم على الزمان، وهو من هذه الجهة موجود قبل الزمان، بل لا يصح فرض ظرف الزمان هنا.

وبذلك تكون مسألة الزمان في مورد الباري كمسألة المكان (التي تقدم بيانها).

محدودية البُعد المكاني للعالم وعلاقة ذلك بذات الحق تعالى

بناء على القول بتناهي أبعاد العالم المكانية، فماذا يقال فيما وراء هذه الأبعاد؟ هل يقال ان الله موجود وراء هذا المكان أو أنه غير موجود فيما وراءه؟

بمعنى ان ماوراء المكان يعتبر من جنس المكان أيضا، إلاّ انه خالٍ من أي شيء، وحينئذ يقال: هل الباري موجود في هذا المكان الخالي أم لا؟

من الواضح أن مثل هذا التفسير لمحدودية أبعاد العالم المكانية غير صحيح، والصحيح هو أن يقال: ان لكل موجود في عالم الوجود مرتبة وجودية معينة، أي ان القول بمحدودية أبعاد العالم المكانية يعني ان عالم الطبيعة بذاته لا يقبل امتدادا غير ما هو عليه، فالعالم محدود في ذاته، والباري تعالى ليس جزءا من العالم، وحين يقال: إنّه مع العالم فذلك يعني المعيّة القيّومية بالنسبة للعالم.

والفيض من جهته غير متناهٍ أبدا، إلاّ ان القابل تارة يكون متناهيا وأخرى غير متناهٍ. من هنا يتبين ان البحث في تناهي الأبعاد هو بحث في تناهي قابلية في البُعد القابل له (وبحث الحدوث، هو بحث في تناهي قابلية العالم من حيث الامتداد الزماني).

قول الغزالي في محدودية العالم من حيث المكان

بناء على ذلك فان هذا العالم هو فعل الله، وهذا الفعل هو فعل متناه من حيث المكان.

وقد ذهب الغزالي إلى القول بأنه يتعين أن نقول نفس هذا الكلام في العالم

من حيث بعده الزماني، بمعنى ان العالم متناه في مرتبة ذاته من حيث الزمان.

وبذلك يرجع بحث المتكلم وغيره في رأي الغزالي إلى السؤال التالي: هل الزمان متناه كما هو المكان أم لا؟

ويجيب الغزالي على ذلك: بأن معنى كون العالم حادثا أنه متناه من حيث الزمان كما هو متناه من حيث المكان، أما مسألة التسمية فلا تغير من الحقيقة شيئا سواء عبرتم عن ذلك بـ «الحدوث» أم لا.

نعم، لو كان المقصود بقولنا: «العالم حادث»، أنه موجود في زمان وجوده فقط، اما قبل ذلك فهو معدوم ـ مع افتراض وجود الزمان آنذاك قبل وجود العالم ـ فإنّه معنى باطل، أما لو لم يكن المقصود بحدوث العالم هذا، فيكون النزاع لفظيا عندئذ[1].

---

(١) س: لا يبدو هذا الأمر كذلك لأول وهلة؟

ج: نعم، ولذا قالوا: ان كان المراد تفسير لفظ الحدوث، وتحديد معناه حين يطلق على شيء ما بأنه «حادث» ـ بمعنى كون وجوده مسبوقا بعدمه، وان الزمان موجود، وهو ظرف للوجود اللاحق والعدم السابق ـ فنحن لا نريد بحدوث العالم هذا المعنى، لأن الزمان لا وجود له قبل وجود العالم.

من هنا يتضح أن البحث ليس في اللفظ، وانما هو في مسألة تناهي زمان العالم وعدم تناهيه.

س: ألا يصح أن نقول: ان الباري من حيث هو لا شيء معه، أي كان الله فقط؟

ج: نعم، كان الله ولم يكن شيء في مرتبته.

س: ثم ماذا؟

ج: في المرتبة الأدنى، وهي مرتبة فعله، يوجد كل شيء.

س: أليست مرتبة فعله غير مرتبة ذاته؟

ج: نعم،فإنه من الواضح ان فعل الشيء ليس في مرتبة ذاته، وليس هنالك شيء في مرتبة ذات الباري، فالباري فاعل الفعل، وما هو في مرتبة فعله هو الفعل وليس ذاته،←

ولو أراد أحد أن يتوسع في هذا الموضوع فينبغي أن يبحث المسائل الأخرى التي طرحها السبزواري هنا[1].ومما تجدر الاشارة له ان ما ذكرناه من مسائل تحت عنوان «ما هو مرجّح حدوث العالم»، إنما تصح على فرض القول بالزمان المستقل[2]، اما بناء على القول بانّ الزمان غير مستقل عن العالم وأنه جزء

⇐ فذاته محيطة بفعله، بينما لا يكون فعله مع ذاته، اما فعل فعله، فهو كذلك، بمعنى ان فعل الفعل ليس في مرتبة الفعل، وهكذا فعل فعل الفعل، فإنه لا يكون في مرتبة فعل الفعل، وهكذا هي مراتب الوجود فكل مرتبة لا يوجد في مرتبتها أي شيء سوى ذاتها.

(١) يبدو ان هذه المسائل سيبحثها السبزواري في الفصول الثلاثة الآتية في باب السبق واللحوق من «شرح المنظومة».

(٢) س: لماذا لا بد من فرض الزمان المستقل، الا نستطيع بحث مسألة المرجّح في المرتبة؟

ج: كلا، فان مسألة المرجح إنّما تطرح فيما إذا كان هناك شيء ذو أجزاء ومراتب، فحين نقارنه بشيء آخر نجد ان أجزاءه ومراتبه على السوية بالنسبة لذلك الشيء، في مثل هذه الحالة لابد من المرجّح، فلو لاحظنا مثلا هذه الورقة البيضاء، فإنه يمكن أن تحل نقطة سوداء في أي جزء منها، لأن نسبة كل أجزاء الورقة متساوية بالنسبة للنقطة السوداء، ولذا لو وجدت هذه النقطة في مكان ما من الورقة دون غيره، لابد من علة خارجية أوجدتها في هذا المحل من الورقة دون سواه.

وعلى هذا، لو قلنا بزمان مستقل عن العالم فسيكون ذلك مثل الورقة البيضاء غير المتناهية بالنسبة للعالم، وقد وجد العالم في نقطة منها دون سواها، ولذلك لا بد أنْ نبحث عن مرجّح وجوده في تلك النقطة.

اما بالنسبة لأجزاء العالم، فإنّه حتى لو لم نقل بالزمان المستقل، يمكن أن نقول: لماذا وجد زيد ـ الذي هو جزء من أجزاء العالم ـ في هذا التاريخ دون غيره؟ ولماذا لم يولد قبل مائة عام مثلا؟ بينما لا يصح مثل هذا السؤال بالنسبة لتمام العالم الذي يعتبر الزمان جزءا منه، لو لم نقل بوجود الزمان المستقل.

العالم، فلا معنى للقول بالمرجّح حينئذ.

وهنا لا بد أن ينصب البحث على مسألة أخرى طرحها الفلاسفة بعنوان: «في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود»، أي ان الزمان بخلاف المكان من المحال أن يكون له طرف ونهاية بالفعل.

يمكن أن تكون نهاية بالفعل للمكان

لا إشكال في وجود نهاية بالفعل للمكان، كما لا إشكال في إيجاد نهاية للمكان بالفعل، فلو أخذنا ـ مثلا ـ شيئا مكانيا بنظر الاعتبار فان هذا الطرف وذاك الطرف هما حداه، وعندما نقسم هذا الشيء إلى قسمين، فان كل قسم من قسميه هو قسم مستقل عن الآخر.

وهكذا الحال لو أخذنا كل العالم بنظر الاعتبار، فإنه يمكن أن تكون له نهاية مكانية بالفعل، أي أنه يمكن ان يكون وجود العالم على شكل كرة، فإذا كان كذلك فلابد أن يكون متناهيا عندئذ.

لا يمكن أن تكون للزمان نهاية بالفعل

الزمان غير قابل للانفصال والقطع، فلا يمكن مثلا أن نأخذ فترة زمنية معينة، ومن ثم نقطعها إلى جزأين جزء من هذا الطرف وجزء من ذلك الطرف، فيما تكون فاصلة بين الجزأين، فان مثل ذلك محال في الزمان.

ولما كان من المحال أن يكون للزمان طرف بمعنى البداية، وطرف آخر بمعنى الانتهاء، إذاً ينبغي وضع بحث مسألة المرجّح جانبا، وبذلك يتبين عدم صحة ما ذهب إليه الغزالي من القول بمحدودية العالم من حيث الزمان.

جواب قول الغزالي

يتلخص الجواب على ما قاله الغزالي في ان الزمان لا يقبل النهاية ـ كما ثبت ذلك في محله ـ أي لا يمكن أن يقبل الزمان ان يكون له طرف بمعنى النهاية، كما يقال مثلا: السطح طرف الجسم، والخط طرف السطح، والنقطة طرف الخط.

وهنا قد يقال: لماذا كان الزمان خلافا للمكان في هذه المسألة، ففي حين يقبل المكان النهاية، لا يمكن ان يقبلها الزمان؟ ولماذا اختلف الزمان عن المكان في هذه الناحية؟

لقد بحثنا هذه المسألة بشكل مفصل في شرحنا لكتاب «الأسفار»، ومع ذلك سنحاول هنا أن نُجمل ما فصلناه هناك، في الفرق بين الزمان والمكان.

التقدم والتأخر أمر اعتباري بين أجزاء المكان

يتمثل التفاوت بين الزمان والمكان في ان المكان مع كونه أمرا ممتدا، إلا أنه ليس هناك تقدم وتأخر ذاتي بين أجزائه ومراتبه بالنسبة إلى بعضها البعض الآخر، وسيأتي في الفصل القادم ان التقدم والتأخر بين مراتب المكان أمر نسبي اعتباري، بمعنى أنه لو لاحظنا جماعة من المأمومين يقتدون بإمام في صلاتهم، وكانت هذه الجماعة تتكون من عشرة صفوف مثلا، فعندما نعتبر إمام الجماعة هو المقياس الذي نحدد على أساسه موقع الصفوف، فان موقع كل صف يتعين تبعا لنسبته للامام، فنقول عن الصف الذي يلي الإمام: الصف الأول، فيما نقول عن الصف العاشر: الصف الأخير.

اما لو اعتبرنا المقياس الذي نريد أن نحدد موقع الصفوف على أساسه شيئا آخر، كأن تكون منضدة موضوعة خلف المصلين، فسوف تنقلب الأسماء السابقة، فيكون الصف العاشر هو الصف الأول بالنسبة للمنضدة، ويكون الصف الذي كان صفا أول فيما سبق صفا أخيرا هنا.

هذا هو معنى كون التقدم والتأخر أمرا نسبيا اعتباريا بين مراتب المكان.

التقدم والتأخر أمر ذاتي حقيقي بين أجزاء الزمان

اما التقدم والتأخر بين أجزاء ومراتب الزمان، فهو تقدم وتأخر ذاتي، لأن كون الأمس قبل اليوم، واليوم قبل غد، ليس أمرا اعتباريا، ولذا لا يمكن أن نعكس الأمر فنفرض اليوم بعد الغد مثلا، لأن هذا الأمر غير قابل للفرض والاعتبار.

حقيقة الاختلاف بين الزمان والمكان

يعود الفرق بين الزمان والمكان؛ إلى ان الرابطة بين أجزاء الزمان هي رابطة القوة والفعل، حيث تكون له مرتبة بالقوة، فيما تكون مرتبته الاخرى بالفعل، خلافا لأجزاء المكان التي ليس هناك قوة أو فعل في نسبة بعضها للآخر، بمعنى ان الامتداد المكاني ينتزع بتمامه من فعلية واحدة، ولا يكون أي جزء من المكان قوة بالنسبة للجزء الآخر، كما لا يكون جزء فعلية بالنسبة لجزء آخر.

وكلما كانت الرابطة هي رابطة القوة والفعلية، فاننا حين نلاحظ المراتب سنجد ان كل فعلية قبلها قوة، وهكذا تكون المرتبة السابقة فعلية بالنسبة لقوة سابقة لها... وهكذا دواليك، بحيث لا يمكن أنْ نجد فعلية غير مسبوقة بقوتها، والأمر كذلك بالنسبة للمستقبل، فإنه لا يمكن أنْ نجد فعلية لا تكون قوة لمرتبة لاحقة لها، فحقيقة اختلاف أجزاء الزمان عن أجزاء المكان «والتي لم نبحثها بالتفصيل هنا وانما أشرنا لها بنحو الاجمال»، هي ان أجزاء الزمان ترتبط ببعضها ـ وخلافا للمكان ـ برابطة القوة والفعلية.

بناء على ذلك لا يصح قياس أجزاء الزمان على أجزاء المكان[1].

---

(١) س: ألم يذكر القدماء هذا الجواب؟

ج: ان هذا الجواب يبتني على ما أفاده القدماء، حيث ورد في ثنايا أبحاثهم، وان لم يتعرضوا به للجواب على الغزالي.

س: ألا يرى القدماء ان الحركة انما تكون في الأعراض فقط؟

ج: بلى، إلا أنهم قالوا بأن العلاقة بين أجزاء الزمان هي علاقة القوة والفعل، وأن التقدم والتأخر بين أجزائه هو نوع من التقدم والتأخر الذاتي.

س: إذا، من باب أولى ينبغي أن يعتبروا الزمان أمرا عرضيا؟

ج: كلا، لقد فرضوا القوة والفعل فحسب، ومما ينبغي التنبيه عليه ان هذا الجواب الذي قررناه، في الرد على الغزالي، لم يرد في تراث القدماء طبقا لهذا البيان، وان ☜

↩ كان هذا البيان يبتني على أساس ما ذكر لديهم.

كما ينبغي أن يعلم بان هذا الاشكال من مبتكرات الغزالي، إذ لم يذكره أحد قبله، اما المتأخرون عنه فقد أهملوا هذا الاشكال ولم يتعرضوا له «ربما بسبب الموقف السلبي من مؤلفات الغزالي»، وان كان تراثهم يشتمل على الأسس التي تتضمن هذا الجواب، فحين نتفحص مثلا أعمال الميرداماد أو صدر المتألهين، نجد ان هذا الجواب ينسجم مع مباني فلسفتهم، ولذا كان بامكانهم أن يقرروه.

س: ألا يصح أنْ يقال فيما يتعلق بحدوث الزمان: إنه لا بد أنْ يسبق وجود الأشياء وجود الزمان، وذلك بناء على عدم القول بالحركة الجوهرية، والقول بأن الحركة أمر عرضي يرتبط بالأشياء، وليس الزمان إلا مقدار الحركة، بمعنى أنه لا بد من وجود أشياء متحركة، لكي يوجد الزمان الذي هو عبارة عن مقدار تلك الحركة؟

ج: حسنا.

س: وحينئذ يكون البحث حول الأشياء، وليس حول زمان الأشياء، لأنهم افترضوا الحركة أمراً عرضيا؟

ج: أليس هذا هو ما قاله الكعبي، من ان مرجّح حدوث العالم هو الزمان؟! فكأنك تتفق معه، حين تقول: ان للأشياء وجودا وللزمان وجودا، وان الزمان والأشياء يقبلان التفكيك على أساس المرتبة، وليس بالانفكاك العيني، وما تقوله من أولية وآخرية هنا، انما هو تقدم وتأخر رتبي، لا تقدم وتأخر زماني.

إذ من المعلوم بأنه على القول بعدم انفصال وجود الأشياء عن وجود الزمان، يصبح الجواب على سؤال: لماذا وجدت الأشياء في هذا الزمان دون سواه؟ واضحا، وهو أنه ليس هناك زمان سابق لكي توجد فيه الأشياء. قد يقال: كيف طرحت تلك النظرية إذا؟

الجواب:

ان هذا الكلام كان مبنيا على أساس القول بالوجود المستقل للزمان، اما بناء على القول بان الزمان هو عبارة عن مقدار الحركة، وان الحركة لا توجد إلا بوجود الأشياء، ↩

نظرية صدر المتألهين والحدوث الذاتي لعالم الطبيعة

مما تجدر الاشارة إليه كتتمة للدرس السابق في مسألة الحدوث الذاتي، هو ان صدر المتألهين قال بأن مرجّح حدوث العالم ذاتي، وقد تقدم ان هذه النظرية لا تبحث كل العالم، وانما تلاحظ أجزاء العالم منفصلة عن بعضها، ولذا قال بحدوث تمام العالم، لأن كل العالم ليس هو إلاّ مجموع الأجزاء، ولا شيء غير الأجزاء، أي ليس هناك حكم للكل مستقل عن حكم الأجزاء.

فلو فرضنا مثلا وجود عشرين عاملا في معمل معين وقرر مدير المعمل مكافأة نصف العاملين بألف دينار للعامل، فيما قرر مكافأة النصف الآخر بخمسمائة دينار للعامل، فلو سأل أحد: ماهي مكافأة الكل؟

الجواب:

ان الكل لا وجود له، الكل أمر اعتباري، ليس له وجود وراء الأجزاء، فالموجود العيني هو «هذا» الجزء، و«ذلك» الجزء، ولذلك لا تكون مكافأة أخرى مستقلة للكل غير العشرين مكافأة التي مُنحت لكل فرد من العمال، لأن الكل ليس هو إلاّ أمرا اعتباريا وانتزاعيا.

وهكذا الحال بالنسبة للعالم، فاذا كان كل جزء من أجزاء العالم حادثا، يكون كل العالم حادثا، وليس هناك حكم مستقل للكل عن حكم الأجزاء، كي يقال: هل هو حادث أم لا؟

بناء على ذلك لا اشكال في حدوث العالم، بمعنى ان كل شيء له وجود عيني حادث، أما الكل من حيث هو كل، فإنه خارج عن محل الكلام، لأنه ليس له وجود عيني، وانما هو أمر اعتباري.

☜ فلا يرد آنئذ مثل ذلك الكلام.

س: الا يكون القول بأن الزمان هو مقدار الحركة، هو الجواب المناسب لما قاله الكعبي؟

ج: كلا، ان هذا ليس نقضا لما قاله الكعبي، وانما هو مؤيد لقوله.

وقد يقال: ما هو حكم «الكلي»، ككلي الإنسان مثلا؟ هل له وجود مستقل؟

الجواب: ليس هنالك وجود مستقل للكلي غير وجود أفراده؛ أي أن وجود الكلي عين وجود الأفراد، وحكمه حكم الأفراد، فاذا كانت أفراده حادثة، يكون الكلي حادثا، وان كانت قديمة، يكون قديما، فليس له حكم مستقل.

ومما تجدر الاشارة إليه هو أنه لو ذُكِرت هذه المسألة تحت عنوان هل الحوادث متناهية أم غير متناهية، وليس تحت عنوان حدوث العالم، أي هل العالم حادث أم قديم؟ فانها ستكون أجنبية عن حدوث العالم، فالعالم حادث ولكن الحوادث غير متناهية.

مرجّح حدوث الأشياء على القول بنظرية مرجح حدوث الأشياء

ان مرجح حدوث الأشياء ـ بناء على نظرية الآخرين في مرجح حدوث الأشياء ـ هو العلل والشرائط الخاصة بتلك الأشياء، فلو قيل مثلا: لماذا ولد زيد عام ١٣٢٠، وليس عام ١٣١٩، أو عام ١٣٢٢؟

الجواب هو:

ان لوجود زيد شرائط وعللا خاصة، ومالم توجد هذه العلل والشرائط «أي العلة التامة»، لا يمكن أن يوجد هذا الشخص، وان وجوده عام ١٣٢٠ يعني تمامية تلك الشرائط والعلل الخاصة في هذا الزمان. بناء على ذلك يكون مرجّح حدوث الشيء نفس الشرائط والعلل الخاصة بذلك الشيء، أو العلة التامة لذلك الشيء.

مرجح حدوث أجزاء الزمان على القول بنظرية مرجح حدوث الأشياء

بناء على قول القدماء، قد يقال لهم: ما هو مرجح حدوث أجزاء الزمان؟ أليست أجزاء الزمان حادثة؟ فما هو مرجِّح حدوثها؟ أي لماذا كانت سنة (١٣٢٠)، فلماذا كان ظرف سنة ٢٠ هو سنة (٢٠) التي هي بعد سنة (١٩ و١٨ و١٧و...) وقبل سنة (٢١ و٢٢ و٢٣ و...)؟

ولماذا لم تكن سنة (١٣٢٠) في موقع سنة (١٣٢١) أو سنة (١٣٢٢)، أو في موقع سنة (١٣١٧ أو ١٣١٨ أو ١٣١٩)؟

الجواب:

انّ هذا الأمر ذاتي، ولا حاجة لوجود علة تضع سنة (١٣٢٠) في موضعها أو سنة (١٣١٩) في موضعها، كما لا يمكن أن تقع سنة (١٣١٩) في موقع سنة (١٣٢٠).

بمعنى أنه لا حاجة لعلة خارجية تضع سنة (١٩) في هذا الظرف، وسنة (٢٠) في ذلك الظرف، بل ان الظرف نفسه هو ذلك، فسنة (٢٠) هي سنة (٢٠)، أي هي ومرتبتها أمر واحد، إذاً مرجح الحدوث هو نفس (٢٠) في ظرفها، وهذا الظرف ذاتي للعشرين.

مرجح حدوث كل وجود في العالم هو ذاتي الزمان

بناء على الحركة الجوهرية يلزم أن يقال في مورد الزمان ما يقال في مورد كل شيء، فليس مرجح حدوث كل قطعة من الزمان في ظرفها هو ذاتي الزمان فقط، وانما كل شيء في العالم يقع في مقطع من الزمان، يكون وقوعه في ذلك المقطع من ذاتياته، بمعنى أنه لو رُفِع من موضعه فلا يبقى هو هو، ولا يمكن أن يبقى الشيء هو نفسه مع تغيير موضعه.

واذا ما سمعنا أحدا يقول مثلا: يا ليتني كنت في زمان ابن سينا، فان هذا توهم يعبر عن تفكير ساذج، أو يقول قائل: لو وجـ ـت بعد ألف عام بشرط أن أكون «أنا»!

وكأن ذلك أمر عادي وبسيط، بينما الحقيقة ان هذا وهم محض؛ لأنه، كما لا يمكن ان يحلّ الـ«أمس» موضع الـ «يوم»، أو الـ «يوم» موضع الـ«أمس»، إذ لو أمكن ذلك لأضحى الـ (أمس» هو الـ «يوم» وبالعكس، ولم يبق الـ «أمس» أمسا، كذلك لا يمكن أنْ يتحول أي شيء عن ظرفه الخاص وعن المرتبة الخاصة به.

ونظير ذلك مثال «العدد» الذي يذكر عادة في مثل هذه الموارد.

وبيان ذلك: أنه لو رفعنا العدد (٥) من مرتبته، التي هي بين (٤) و(٦)، وحاولنا أن نضعه في مرتبة أخرى بين (٩) و(١١)، أي في مرتبة (١٠)، فهل يبقى العدد خمسة خمسة؟ بمعنى، هل العدد يبقى هو نفسه ولا يتغير سوى محله فقط؟

الجواب: كلا، ان ذلك غير ممكن، أي ان الخمسة لا تبقى خمسة حين توضع بين العدد تسعة وأحد عشر، لأن ذلك الموضع هو موضع ومرتبة العشرة فقط، والأمر كذلك بالنسبة للعشرة، أي لو وضعناه بين الأربعة والستة، فلا يبقى هذا العدد نفسه في تلك المرتبة، وان أي تصور لذلك ما هو سوى لعبة تقوم بها الواهمة الذهنية، وهو توهم محض، لأنه لا حقيقة لانتقال أي عدد من مقامه ومرتبته.

وان مراتب الوجود غير قابلة للتغير والانتقال من موضعها إلى موضع آخر، ولو لاحظنا كل الوجود بنظرة جامعة للاحظنا الأشياء من حيث عللها التامة وليس الناقصة.، فان وجود كل شيء في ظرفه الخاص هو مشخِّص لذلك الشيء. وعلى هذا فان حدوث ابن سينا قبل ألف عام مثلا، هو ذاتي وجوده، وحدوث زيد في سنة (١٣٢٠)، هو ذاتي وجود زيد، أي انه لا تصح هنا «لِمَ ولماذا»، لأن السؤال بـ «لِمَ» يصح في حالة إمكان نحو آخر، وأما الشيء الذي لا يقبل إلاّ إمكان نحو واحد، فلا معنى للسؤال عنه بـ «لِمَ».

غرر في أقسام السبق
وهي ثمانية

أقسام السبق

أَلسَّبقُ مِنـهُ مـا زَمـانيّاً كُشِفَ ... وَالسَّبقُ بـالرُّتبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ
وَالسَّبـقُ بِـالـطَّبـعِ وَبـالعِلِّيَّـة ... ثُـمَّ الَّـذِي يُـقـال بِـالمهِيَّـةِ
وَالسَّبقُ بِالذّاتِ هُوَ الذْ كانَ عَمّ ... بِذِي الثَّلاثـةِ الأَخيرَةِ انقسَمَ
بِالذّاتِ إِنْ شَيءٌ بَدَا وَبالعَرَض ... لاِثْنَيْنِ سَبْقٌ بِالحقيقةِ انتهَض
وَالسَّبـقُ فكيّـاً يـجى طـولِيّاً ... سُمـي دَهْـرِيّـاً وَسَرْمَـدِيّـا

غرر:

في بعض أحكام الأقسام

ولاجتماعَ في الـزمانيِّ وَمـا ... بِرُتبةٍ طَبْعاً وَوَضْعاً قُسِّما
وَأَوَّل كـالجِسـمِ وَالـحَيـوانِ ... وَالثّانِ كَالتَّرتيبْ في المكانِ
وَالسَّبقُ بِالطبعِ وبالتَّجَوْهُرِ ... كاثنَينِ والواحِدِ منْهُ اعتَبِرِ

غرر:

في تعيّن ما فيه التقدم في كل واحد منها

مِـلاكُهُ الـزَّمـانُ في الـزمـانـيِّ ... وَالمبدأ المحدودَ خُذْ لِثانِي
في الشَّرَفِ الفضْل وَفي الطَّبيعِيِّ ... وُجـودٌ الـوُجُـوبُ في العِلِّيِّ
في سـادسِ تَقَـرُّرُ الشـيءِ مـزَا ... في السابِعِ الكونَ ولوْ تجوُّزاً
في الثّـامِنِ الكونَ بِمتنِ الواقِعِ ... وَفي وعـاءِ الـدَّهْـرِ لِلبَدائِعِ

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر

(١)

من المسائل التي تم بحثها في الفلسفة الأولى، مسألة التقدم والتأخر والمعيّة، وكما هو معروف فان المسائل التي بحثت في الفلسفة الأولى، هي أحكام الموجود بما هو موجود، فالموجود بما هو موجود يتّصف بأنه متقدم أو متأخر أو مَعَ، ولا يتصف الموجود بذلك باعتباره نوعا خاصا، وبالتعبير المتعارف لا يتصف بها باعتبار تخصصه الطبيعي أو باعتبار تخصصه التعليمي «التخصص الكمي»، وانما يتصف الموجود بما هو موجود بتلك الصفات.

وعلى أية حال فانّ هناك واقعية لها وجود، يُعبَّر عنها بالتقدم والتأخر والمعيّة وأمثالها، وسنحاول في هذا البحث أن نتعرف على هذه الواقعية، أي ماهي حقيقة التقدم والتأخر والمعية؟ وما هي الموارد التي يمكن استعمالها فيها؟

هناك علاقة بين أجزاء ذلك الشيء الذي يعبر عنه بـ «الزمان»، وهذه العلاقة هي علاقة الـ «تعاقب» أو علاقة التقدم والتأخر، بمعنى ان نسبة بين أجزاء الزمان تتمثل في ان بعض الأجزاء مقدم، فيما يكون البعض الآخر مؤخّرا، وهذا أمر موجود واقعا.

فمثلا حين يقال مثلا ان الأمس متقدم على اليوم، متأخر عن الغد، فليس ذلك اعتباراً محضا تم التعارف عليه بين الناس، بحيث يمكن أن يُرفع ويُستبدل باعتبار آخر معاكس له، وإنما هناك شيء واقعي وراء الذهن، هو الذي عبرّنا عنه بالتقدم والتأخر. من هنا ينبغي أن نتعرف على الخصوصية التي يتقدم فيها جزء من الزمان على جزء آخر.

ولا يقتصر هذا الأمر على الزمان، فحين نلاحظ المكان مثلا، يمكن أن نعتبر التقدم والتأخر، وان كان في المكان أمرا نسبيا، ولا نعني بالنسبي هنا ما يقابل الاعتباري، لأن هناك فرقا بين كون أمرٍ ما اعتباريا محضا، أو أنه واقعي لكنه نسبي.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون شيءٌ واحد بالقياس إلى شيء ما متقدما، فيما يكون نفس هذا الشيء متأخرا بالقياس إلى شيء آخر، ومثال ذلك: لو قصدنا مكة المكرمة من مدينة طهران، بحيث نبدأ سفرنا من طهران، فان مدينة كرمانشاه تكون قبل بغداد، وبغداد بعد كرمانشاه، أما في طريق العودة من مكة المكرمة إلى طهران، فستقع كرمانشاه بعد بغداد، وبغداد قبل كرمانشاه، فما هي الخصوصية التي أضحت بموجبها كرمانشاه «قبل» بغداد تارة، و«بعد» بغداد تارة أخرى؟

وهكذا الحال فيما لو دخلنا مسجدا تقام فيه صلاة جماعة، يقع محرابه في الجهة الجنوبية، ودخلناه من بابه الشمالي، فانّ الصف الذي يلي الامام سيكون الصف الأول، ثم يليه الصف الثاني، ... وهكذا ـ إلى الصف الأخير، هذا في حالة كون المقياس هو الإمام.

اما بالنسبة لنا فالأمر معكوس؛ أي ان الصف الأول بالنسبة للداخل من باب المسجد الشمالي هو الأخير، والثاني ما يليه... وهكذا، حتى يكون الصف الذي يلي الإمام صفا أخيرا بالنسبة لمن في الباب.

وكذلك نستعمل تعبير مقدم ومؤخر في مورد الشرف والفضيلة، ففي حالة وجود شخصين من المتخصصين في أحد العلوم نقول ان هذا مقدم لأنه أعلم،

أي الأعلم مقدم على العالم، وهكذا نصف الطالب المتفوق على أقرانه بأنه مقدَّم عليهم.

في ضوء ذلك يتضح ان تعبير التقدم والتأخر يستعملان في المورد الذي يكون فيه تفاضل يعبّر عنه عادة بصيغة أفعل التفضيل، بمعنى ان كل شيء يكون له نصيب أكبر من مبدأ الاشتقاق نصفه بالتقدم، مثل الـ «علم»، نقول «أعلم»، والـ «شجاعة»، نقول «أشجع»، ... وغير ذلك.

كذلك نستعمل تعبيري التقدم والتأخر، في مورد المال والثروة، فنقول مثلا: ان (فورد) يتقدم في الثراء على (روكفلر)، أو بالعكس.

كما ان هناك أقساما أخرى من التقدم والتأخر يدركها العقل، وإنْ كانت غير واضحة لدى العرف ـ سنشير لها لا حقا ـ ويمكن أن يقال عن بعضها إنّها غير حقيقية، وليست هي في الواقع إلاّ نحو مجاز وتشبيه وتمثيل، لكن مما لا شك فيه ان بعضها الآخر أمور حقيقية، وهي ليست تشبيها وتمثيلا ومجازا، وسوف نذكر الموارد التي تحظى بتأييد جميع الفلاسفة، على أنها من أنواع التقدم والتأخر أو السبق واللحوق الحقيقية، ولا تشوبها أية شائبة مجازية، وآنئذ نتعرف على ملاكها[1].

سيأتي ان كلّ أقسام السبق واللحوق أو التقدم والتأخر التي نبحثها وهي:

١ـ الزمانّي

٢ـ الرتبيّ

٣ـ العليّ

٤ـ الشرفي

٥ـ التجوهريّ «الماهيتيّ»

---

(١) لا نعني بقولنا «جميع الفلاسفة»، ان كل الفلاسفة يتفقون على رأي واحد في هذه المسألة، وإنّما يرى بعضهم ان بعض الأقسام حقيقية، بينما يمكن أن يحوّل غيرها إلى الأقسام الأخرى، أو أنها تمثل نحو مجاز وتشبيه.

٦ـ الدهريّ... وغيرها، تشترك جميعها من حيث تضمّنها التقدم والتأخر، وتختلف من حيث ملاك التقدم والتأخر، الذي يختلف في كل واحدة منها عن الأخرى.

بناء على ذلك ينبغي أن نوضح مسألتين، وهما:

١ـ تحليل معنى التقدم والتأخر، لبيان حقيقة ما نذكره في أذهاننا ونعبر عنه بذلك، مع العلم ان كل ذهن يدرك التقدم والتأخر، إلاّ ان تحليل معناهما بدقة ليس أمرا سهلا.

٢ـ ما هو منشأ الاختلاف بين أقسام التقدم والتأخر؟ فان كل أقسام التقدم والتأخر، تشترك في انها تقع مصداقا لمعنى التقدم والتأخر من جهة، فيما تختلف في ملاك التقدم والتأخر في كل واحد منها من جهة أخرى.

سنحاول فيما يأتي أن نذكر أقسام السبق واللحوق بنحو اجمالي، ثم نحلل بعد ذلك مفاهيمها، وأخيرا نبحث عن ملاك تقدم وتأخر كل قسم منها.

لقد ذكر المرحوم السبزواري ثمانية أقسام للتقدم والتأخر، لكن هذه الأقسام لم يقل بها جميع الفلاسفة، فابن سينا مثلا لم يذكر سوى أربعة أو خمسة موارد منها، فيما أضاف من تأخر عنه موارد أخرى، حيث أضاف الميرداماد موردا، كذلك أضاف صدر المتألهين موردين آخرين.

أقسام السبق الثمانية

١ـ السبق الزمانيّ

أول الأقسام التي تُذكر للتقدم والتأخر، هو التقدم والتأخر الزماني، وهو أمر واضح إلى حد ما وهو يعني: التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان، وكذلك بين الأشياء الزمانية تبعا للزمان.

وهنا قد يقال: ما هو نوع العلاقة بين الأشياء الزمانية والزمان ذاته؟ وهل الزمان عبارة عن ظرف صرف، مستقل عن الأشياء أم لا؟ وما هي حقيقة ظرفية الزمان؟

ان الاجابة على هذه الأسئلة أمر خارج عن بحثنا هنا، وما يهمنا هو أن نتعرف على التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان من حيث هي زمان، وكذلك التقدم والتأخر بين الأشياء الزمانية من حيث ارتباطها بالزمان.

فالأمس مثلا يتقدم على اليوم، لأن الأمس زمان، وهكذا اليوم هو زمان، بمعنى ان هذين الجزأين من الزمان يتقدم أحدهما على الآخر باعتبارهما زمانا، لا باعتبارهما أمرين وراء الزمان.

أما سبب تقدم درس الأمس على الدرس هذا اليوم، فلأن كلا منهما شيء يرتبط بالزمان. ان درس الأمس وقع بالأمس، بينما وقع درس اليوم في هذا اليوم. وبما ان الأمس متقدم على اليوم، فلابد إذاً أن يكون الدرس الذي وقع

فيه متقدما على الدرس الذي وقع اليوم.

والأمر كذلك في تقدم سعدي على حافظ، باعتبار ان سعدّيا عاش في القرن السابع، بينما عاش حافظ في القرن الثامن. وبما أن القرن السابع متقدم على القرن الثامن، فلابد إذاً أن يتقدم سعدي الذي عاش فيه على حافظ الذي عاش في القرن الثامن. ومن الواضح ان هذا النوع من التقدم والتأخر يدركه الذهن ويذعن لوجوده.

٢ـ السبق بالرتبة

يعبر عن النوع الثاني من السبق «السبق بالرتبة»، أي السبق بالترتيب «لا يختص هذا السبق بالمكان».

فمثلا لو كان هناك شيء نرمز له بـ (أ) نعتبره كمبدأ «نعتبر المبدئية له»، ثم نلاحظ شيئين آخرين نرمز لهما بالحرفين (ب) و(ج)، لهما نسبة مشتركة مع (أ)، بيد ان سهم (ب) بالنسبة للمبدأ (أ) متقدم على (ج)، أي ان (ب) و(ج) يشتركان في نسبتهما إلى (أ)، إلاّ ان نصيب (ب) أكبر من نصيب (ج) في هذه النسبة.

إذا لـ (ب) و(ج) نسبة مشتركة مع (أ)، مع انهما يختلفان، يتميزان عن بعضهما في ذلك، ولكن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وبتعبير آخر:

تارة يشترك الشيئان في أمر معين ويختلفان في أمر آخر، وتارة يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وفي هذه الحالة لابد أن يكون أمرا واحدا قابلا للشدة والضعف، حيث يكون أحدهما بنحو أشد، والآخر بنحو أضعف، ومن المعلوم ان الشدة والضعف ليسا عبارة عن اضافة أمر إلى شيء آخر.

السبق بالرتبة في مورد الأمور المكانية

للسبق بالرتبة مصاديق في الأمور المكانية، والامور غير المكانية، وما ذكرناه سابقا من مثال المسجد والمحراب ينطبق على الأمور المكانية، فإذا كان المحراب هو المبدأ يكون الامام مقدما على المأموم، وهذا يعني ان لكل من الإمام

والمأموم نسبة إلى المحراب، بيد ان نصيب الامام من هذه النسبة يفوق نصيب المأموم، لأنه أقرب إلى المحراب من المأموم، وبهذا يكون كل مالدى المأموم من هذه النسبة هو لدى الامام ولا عكس.

ونريد بالنسبة هنا درجة القرب من المحراب، فالامام أقرب إلى المحراب من المأموم، أي ان القرب هو الحد المشترك، ومع أنه حد مشترك بين الامام والمأموم، إلا ان ما عليه الامام من القرب إلى المحراب يفوق ما عليه المأموم.

تحليل مفهوم السبق أو التقدم

ربما اتضح مفهوم التقدم في ضوء ما ذكرناه من البيان السابق، فقد أشرنا إلى ان المسألة التي تبحث في باب السبق واللحوق، هي تحديد معنى التقدم والتأخر، أي عندما يقال:

هذا الشيء متندم على ذلك الشيء، فما هو المقصود بذلك؟

كما عرفنا ان كلاً من المتقدم والمتأخر يشتركان في أمر ما، وان كان كل مالدى المتأخر لدى المتقدم أيضا، وليس كل مالدى المتقدم لدى المتأخر.

وبهذا يتبين ان السبق بالترتيب يعني وجود شيئين يقاسان إلى شيء ثالث بعنوان المبدأ «حيث اعتبرنا هذا المبدأ من مختصات السبق بالرتبة»، وان لهذين الشيئين نسبة مشتركة إلىالمبدأ، بيد ان أحدهما يتقدم على الآخر من حيث هذه النسبة.

من هنا يتضح ان «التقدم» يعني: ان أحد هذين الشيئين لديه ما لدى الآخر وزيادة، أي ان كل ما عند المتأخر عند المتقدم، وليس كل ما عند المتقدم عند المتأخر. وقد ذكرنا أنه لابد من اعتبار «مبدأ» معين، في مورد السبق بالرتبة؛ وذلك لأنه مع اعتبارشيء معين مبدأ تكون النسبة بنحو ما، وتنعكس تلك النسبة حين نعتبر مبدأ آخر، كأن نعتبر المقدم مؤخرا، والمؤخر مقدما كما ذكرنا فيما سبق.

ولأجل أن تتضح هذه المسألة نورد المثال التالي: لو كانت لدينا أربعة أشياء

ورمزنا لها بالحروف (أ، ب، ج، د) واعتبرنا (أ) هو المبدأ، ونسبنا له (ب) و(ج)، ولو فرضنا ان (ب) كان أقرب إليه من (ج)، فعلى هذا الأساس سيكون (ب) مقدما على (ج)، وآنئذ يكون كل مالدى (ج) لدى (ب)، ولا عكس.

اما اذا اعتبرنا (د) مثلا هو المبدأ، وحاولنا أن نعرف نسبة كل من (ب) و(ج) إليه، ونسبتهما إلى بعضهما بالقياس إلى (د)، فسنجد ان الحكم قد تغير، وحينئذ سيكون (ج) متقدما على (ب) لأنه أقرب منه إلى المبدأ (د).

إذا، يختلف الأمر تبعا لا فتراض المبدأ، وهذا لا يختص بالترتيب المكاني، وإنّما يخضع الترتيب العقلي لذلك أيضا.

السبق بالرتبة في مورد الأمور العقلية

في ضوء الرؤية الكونية للقدماء إلى العالم، قالوا في باب المقولات ان الجوهر على أقسام وهي: العقل، والنفس، والجسم، والمادة والصورة، ثم قالوا: ان الجسم ـ بما هو جسم ـ له تعين خاص فيكون «معدنا»، ثم يحدث له تعين آخر ـ صورة نوعية إضافية ـ فيصير «نباتا» (كذلك يمكن للنبات نفسه أن تكون له صورٌ نوعية)، ثم تكون له صور أخرى، فيصير «حيوانا»، وبعد ذلك يمكن أن تكون له صور أخرى فيصير «إنسانا»، ومن المعروف ان الإنسان هو نوع الأنواع.

بناء على ذلك يكون الترتيب كالآتي: الإنسان، الحيوان، النبات، المعدن، الجسم اما لو بدأنا من الطرف الآخر فيكون الترتيب كالآتي: الجسم، المعدن، النبات، الحيوان، الانسان، وهنا قد يقال: هل النبات متقدم على الحيوان، أم الحيوان متقدم على النبات؟

يختلف الجواب بحسب النسبة إلى أي طرف، فان كان بالنسبة إلى الجسم، يتقدم النبات على الحيوان، وان كان بالنسبة إلى الإنسان، يتقدم الحيوان على النبات، وتنقلب النسبة لأن الحيوان أقرب إلى الإنسان من النبات.

وعلى هذا يتبيّن ان التقدم والتأخر الرتبيّين أو الترتيبيين لا يختصان بالأمور المكانية والجسمانية، كما لا حظنا في هذا المثال، لأن تقدم النبات على الحيوان بالنسبة للجسمية، ليس باعتبار المكان.

وبتعبير آخر: أن الشيء الموجود في الخارج، تكون جسميته عين معدنيته، ومعدنيته عين نباتيته، ونباتيته عين حيوانيته، وحيوانيته عين إنسانيته، بمعنى ان هذه الأمور ليست مرتبطة ببعضها ومترتبة في الخارج، حتى يكون بينها ترتيب مكاني.

٣ـ السبق بالشرف

عندما يشترك شيئان بالفضيلة والشرف، ويتفوق أحدهما على الآخر بفضيلته وشرفه، يقال: ان هذا متقدم على ذلك، وان هذا النوع من السبق والتقدم، هو سبق وتقدم بالشرف.

ومثال ذلك: ان النبي الأكرم (ص) مقدم على أمير المؤمنين(ع). في مقام القرب من الله سبحانه وتعالى، أي ان النبي(ص) وأمير المؤمنين(ع) يشتركان في منزلة القرب من الله تعالى، بيد أن النبي(ص) أقرب، فما عليه أمير المؤمنين(ع) من القرب عليه النبي(ص)، وللنبي زيادة على ذلك، ولذا يقال: ان النبي(ص) مقدم على أمير المؤمنين(ع).

وبذلك يتضح ان ما ذكرناه سابقا في تحليل مفهوم التقدم، وبيان ملاك التقدم والتأخر، وطبقّناه في مورد التقدم بالرتبة، يجري في هذا القسم من السبق أيضا، أي ان تطبيقه في مورد التقدم والتأخر بالشرف واضح[1].

ونضيف إلى ذلك أمثله أخرى: فلو فرضنا ان زيدا أعلم وأفقه من عمرو،

---

(١) أرجأنا تطبيق هذا المفهوم وهذا الملاك في مورد التقدم والتأخر الزماني، إلى درس آتٍ، لصعوبة تصوير انطباقهما هنا، بينما لا توجد مثل هذه الصعوبة في الأقسام الأخرى.

ومما ينبغي الإشارة إليه ان معنى التقدم والتأخر، يعود إلى اشتراك شيئين في أمر معين، بحيث يكون لأحدهما امتياز على الآخر بلحاظ نفس هذا الأمر؛ أي ان ما به الامتياز هو عين ما به الاشتراك.

وتعتبر هذه المسألة حاكمة على جميع أقسام التقدم والتأخر.

نقول: زيد مقدم على عمرو في فقاهته، وهذا يعني: ان كلّا منهما فقيه، وانّهما يشتركان في الفقاهة، ولكن يختلفان في ان ما لدى زيد من الفقاهة هو لدى عمرو وزيادة، وكل مالدى عمرو من الفقاهة هو لدى زيد، ولكن ليس كل مالدى زيد لدى عمرو.

ويمكن أن يقال نفس الأمر في الثروة (وان كان يمكن أن يقال إنه مجاز، ولكن لا فرق في مقامنا بين المجاز وغيره)، فلو فرضنا ان هناك تاجرين هما زيد وعمرو، الأول منهما يملك مائة مليون دولار، والثاني يملك مائة وعشرين مليونا، فان المقدار الذي يملكه زيد يملكه عمرو، ولكن ما يملكه عمر يزيد على ما يملكه زيد بعشرين مليونا، فيتقدم بذلك على زيد.

٤ـ السبق بالطبع

عبّر الفلاسفة عن هذا القسم من السبق، السبق بالطبع، ومثاله تقدم العلة على المعلول، والمراد هنا تقدم العلة الناقصة على معلولها.

وتوضيح ذلك: من المعلول ان العلة على نوعين:

١ـ علة تامة.

٢ـ علة ناقصة.

فلو كانت العلة شيئا مركبا، فعندما توجد تمام الأجزاء والشرائط لا يكون المعلول محتاجا لشيء آخر لكي يوجد، وأما إذا وجدت بعض الأجزاء، حتى لو وجدت كل الأجزاء باستثناء جزء واحد، فان هذه العلة تسمى «علة ناقصة».

وتشترك العلتان التامة والناقصة من حيث كون عدمهما يلزم منه عدم المعلول بالضرورة، ويختلفان من حيث ان العلة التامة يلازمها وجود المعلول بالضرورة، بينما لا يستلزم وجود العلة الناقصة وجود المعلول بالضرورة، فإذا ما وجدت العلة الناقصة ولم يوجد جزؤها المكمل، لا يوجد معلولها، ولكنه يوجد بعد وجود تمام اجزائها.

في ضوء ذلك يمكن ان نقرر ما يأتي: «لا يمكن ان يكون للمعلول وجود إلاّ وللعلّة وجود»، ولكن: «يمكن أنْ يكون للعلة وجود ولا يكون للمعلول وجود»،

بمعنى أنه لو وجد المعلول في مورد العلة الناقصة، فلا بد من وجود العلة حتما، ولكن لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول، فقد توجد هذه العلة ولا يوجد المعلول.

هذا نوع من التقدم والتأخر يسمى «التقدم والتأخر بالطبع»، والأمر المشترك في المثال السابق هو: ان العلة موجودة، وكذلك المعلول موجود، بَيْد ان العلة تتقدم على المعلول في الوجود(١).

---

(١) س: هل المراد هنا هو العلة الناقصة لا التامة؟

ج: ما نقصده هو العلة الناقصة؛ لأن العلة الناقصة هي التي يكون وجودها ضروريا مع وجود المعلول بينما لا ضرورة لوجود المعلول عند وجودها.

س: هل يعني ذلك ان العلة هنا أعم من الناقصة والتامة؟

ج: كلا، ما نقصده هو العلة الناقصة، وعندما نقول العلة الناقصة فليس ذلك بشرط لا، إذ لو فرضنا وجود علة ذات خمسة أجزاء، فان الأجزاء الأربعة منها تسمى علة ناقصة؛ أي حين نلاحظ هذه الأجزاء الأربعة مستقلة وحدها، فهي علة ناقصة، بينما لو لاحظناها منضمة إلى الجزء الخامس فهي تامة.

وليس من الضروري أنْ تكون العلة الناقصة هي الأجزاء الأربعة مع عدم الجزء الخامس؛ أي ان الأجزاء الأربعة تعتبر علة ناقصة سواء وجد الجزء الخامس أم لا، فإنه ان كان الملاحظ هو الأجزاء الأربعة فقط، فالعلة ناقصة.

وهنا لا بد أن نشير إلى ان ما ذكرناه هو مجرد اصطلاح؛ ولذا يمكن أن يقال إننا لا نطلق على العلة اسم العلة الناقصة، إلا عندما نعتبرها بشرط لا، أي نلاحظ الأجزاء الأربعة بشرط عدم الجزء الخامس، وحينئذ سيختلف التعبير عنها حتما.

س: هل هي هنا «لا بشرط»؟

ج: نعم، لا بشرط.

س: وان كانت العلة تامة أيضا؟

ج: كلا، في مورد العلة التامة هناك نقطة أخرى سنُشير إليها لا حقا.

إذا مـلاك التقـدم والتـأخر هنـا هـو الوجـود، وسيأتي بيـان ملاكـات التقـدم بصورة مفصلة.

٥ـ السبق بالعلية

التقدم بالعلية أو بالوجوب، هو نوع آخر من التقدم، والمراد بالعلّة هنـا هـي العلة التامة، أي ان هذا النوع يتعلق بتقدم العلة التامـة علـى معلولهـا، وهـو نحـو من التقدم يختلف عن تقدم العلة الناقصة على معلولها؛ لانّ ملاك هذا التقدم هو الوجوب لا الوجود، أي أنه تقدم علاوة على ذلك التقـدم، فلو لاحظنـا العلـة الناقصة بالمعنى الذي ذكرناه، أي «بشرط لا» فليس هنـاك تقدم بالوجود بذلـك المعنى. أما عندما نلاحظ العلة الناقصة بنحو «اللابشرط»، فسنجد نوعين من التقدم في العلة التامة همـا التقـدم بـالطبع والتقـدم بالعليـة، إلاّ أنـهم يريـدون بمصطلح التقدم بالعلية التقدم بالوجوب.

تقدم في المباحث السـابقة[١] أنـه من المحـال أن يوجـد المعلـول قبـل ان يصـل إلى مرحلة الوجوب «فالشيء ما لم يجب لم يوجـب»، وهـذا يعـني أنـه لا بـد مـن سد جميع أنحاء العدم، لكـي ينتفـي عنـه إمكـان عـدم الوجـود، وحينئـذ سـيوجد المعلول.

من هنا أضحت العلاقة بين الأشياء هـي علاقـة الضـرورة، وأصبـح النظـام الحاكم على العالم نظاما ضروريا وسنّة لا تتخلف.

إذا لابد، لكـي يوجـد المعلـول، أن يسـبق بوجوبـه، حيـث يحصـل المعلـول علـى هذا الوجوب منِ علته، فالعلـة هـي الـتي توجـب المعلـول، إلاّ ان العلـة لا يمكـن ان توجب المعلول إلا إذا اتصفت هي بالوجوب، ولذا لا بـد أن يتحقـق الوجـوب للعلـة أولا، ومن ثم يتحقق الوجوب للمعلول.

ومما ينبغي استذكاره من الابحاث السابقة، ان هنـاك مراتـب متعـددة مـن مرحلة تقرر ماهية الشيء حتـى مرحلـة حدوثـه، بحسـب التحليـل العقلـي، حيـث

---

(١) راجع مباحث «الوجوب والامكان» في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

عبروا عن هذه المراتب بقولهم: «الشيءُ قُرِّرَ فأمكن، فاحتاج فأوجب، فوَجَبَ فأوجدَ، فوجِدَ»، وما يهمنا في هذا المبحث من هذه المراتب فقط مرتبتان: «أوجب» و«وجب»، لعلاقتهما بالعلة التامة والمعلول، فعندما نلاحظ العلة التامة والمعلول، نجد ان العلة لها وجوب وجود، وكذلك المعلول له وجوب وجود، أي أنهما يشتركان من هذه الجهة، ولكن العلة تتقدم على المعلول من حيث هذا الوجوب، وهذا يعود إلى ما ذكرناه غير مرة، من ان مابه الاشتراك «الوجوب» عين ما به الامتياز «الوجوب». وما دمنا في مقام بيان أقسام التقدم والتأخر، سنؤجل التفصيل والتوضيح إلى موضع آخر.

٦- السبق بالتجوهر

يكون هذا النوع من السبق بناء على القول بأصالة الماهية، وأما على القول بأصالة الوجود فلا يكون هذا النوع من السبق، إلاّ في عالم الاعتبار.

ويسمى هذا النوع من التقدم، التقدم بالتجوهر أو التقدم بالماهية، وبيان ذلك: لو فرضنا أننا نقول بأصالة الماهية، وننفي أصالة الوجود، ثم نلاحظ شيئا مركبا من عدّة أجزاء، فان العلاقة بين المركب والأجزاء، هي أن الكل متوقف على الأجزاء، ولا يتوقف الجزء على الكل.

بناء على ذلك فان الماهية المركبة من جزأين (الجنس والفصل) لكي توجد، (باعتبار ان العلة تفيض الماهية، ومن ثم ينُتزع الوجود من الماهية)، لا بد ان يتقدم الجزء على الكل فيها؛ لأن الماهية مركبة من جزأين في مرتبة ذاتها، والكل يتوقف على الجزء، بينما لا يتوقف الجزء على الكل.

وبعبارة أخرى إذا اعتبرنا ان مرتبة الذات هي الماهية، ولم نلاحظ مرتبة الوجود، فكما ان وجود الكل متوقف على وجود الجزء في مرحلة الذات، فانّ ذات الكل متوقفة على ذات الجزء، ولا تتوقف ذات الجزء على ذات الكل (لان تحقق ذات الكل يعتمد على ذات الجزء).

وعلى هذا تبين ان هناك نوعا من التقدم، هو التقدم بالتجوهر بين أجزاء الماهية ونفس الماهية، بمعنى أن أجزاء الماهية تشترك في الجوهرية وفي الماهية

وفي الذات (لأن جزء الماهية ماهية)، ولكن الجزء في نفس الماهية والذات يتقدم على الكل.

هذا ما يسمى بالتقدم بالتجوهر[1].

---

(١) س: أليس من الصحيح أن نقول ـ في مورد التقدم بالتجوهر ـ: ان الجزء لا يمكن أن يكون جزءا، إلا بعد افتراض وجود الكل لكي يكون الجزء جزءا له، وبذلك يكون الكل هو المتقدم؟

ج: كلا؛ وذلك أنّنا لو فرضنا وجود الذات، وأردنا إدخال الجزء في هذه الذات، فيكون ذلك بمثابة إدخال أمر غريب بهذه الذات.

بينما إذا كان الكل والجزء حقيقيين، فلا بد أن يعتمد الكل على الجزء في صيرورته، أي ان «الكل» هو عبارة عن الأجزاء، بالإضافة إلى أمر اعتباري، أو غير اعتباري.

ومثال ذلك المركبات العينية، كالماء مثلا الذي يتركب من اتحاد غازين هما الهيدروجين والأوكسجين، فهل الماء يعتمد عليهما، أم هما يعتمدان على الماء؟ من الواضح ان وجود الماء يتوقف عليهما.

كما ان التركيبات العقلية كذلك، فعندما نلاحظ المركبات الاعتبارية فان الأجزاء فيها هي التي تشكل الكل الاعتباري، فالصلاة مثلا تتركب من عشرة أجزاء، كالتكبير والركوع والسجود.

وقد يقال هنا: هل الأجزاء تتقدم على الصلاة أم لا؟

من المعلوم ان الاجزاء هي التي تتقدم على الصلاة، لأن الصلاة، هي عبارة عن اقتران الأجزاء ببعضها، بينما لا توجد الأجزاء من الصلاة. وهكذا الحال بالنسبة للماهية، فان كل ماهية أو ذات نأخذها بنظر الاعتبار، نجدها تتركب من أجزاء في مرحلة التذوّت «تكوّن الذات وصيرورتها»، وان تذوُّت الأجزاء متقدم على تذوُّت الكل والماهية، وليس تذوت الكل متقدما على تذوت الأجزاء.

س: يمكن أن يصدق ذلك بالنسبة للأمور العينية، اما في مورد الماهية فاننا نتصور الكل أولا، ولا نتصور الأجزاء جزءا جزءا؟ ↵

السبق بالذات

يذكر هنا أيضا اصطلاح آخر أحيانا، وهو التقدم أو السبق بالذات، وقد

☜ ج: كلا، فإنه عندما نتصور الكل، فالكل يتضمن الأجزاء وما أشرتم له هو تصور الجزء، فان الجزء تارة يتصور بنحو الإجمال واخرى بنحو التفصيل. ولذا لا يمكن أن أن نتصور ماهية الإنسان، مع فرض عدم تصور الحيوان والناطق، ثم بعد ذلك نحلل ماهية الإنسان ونستخرج الحيوان والناطق منها. وانما نتصور الحيوان والناطق عندما نتصور ماهية الإنسان ولكن بنحو الاجمال. واذا ما حللنا ماهية الإنسان إلى حيوان وناطق، فإنّنا نتصور الحيوان والناطق بنحو تفصيلي. وبهذا يتضح ان ذلك لا يعني أن الحيوان والناطق، لم يكونا قبلا، ثم استخرجناهما من ماهية الإنسان، ولو كان الأمر كذلك، لما كان الإنسان حيوانا أو ناطقا.

س: ألا يعني ذلك أننا نضم الحيوانية إلى الإنسانية فنحصل على الإنسان؟

ج: كلا، ربما يستفاد من سؤالكم التقدم الزماني والعملي، مع أننا لا نتكلم عن ذلك، فالإنسان الذي في ذهنك الآن هو حيوان ناطق، وهو حيوان ناطق في ذهنك بنحو الإجمال، وذات الإنسان هي ذات الحيوان الناطق. وبحثنا يدور حول ما اذا كان الحيوان في جوهره وتكون ذاته، وكذلك الناطق، متقدما على الإنسان، أم ان الإنسان متقدم عليهما، مع كون الإنسان شيئا غيرهما؟

س: وآنئذ نأخذ الكل باعتباره شيئا غير الأجزاء؟

ج: نعم هو «غير الأجزاء»، وليس «غيرمجموع الأجزاء» مجتمعة؛ لأن الكل هو عبارة عن الأجزاء بالاضافة إلى كونها في حالة اجتماع. وهناك فرق بين كونه «غير الأجزاء» ، أو غير مجموع الأجزاء، فإنه عندما يقال: «مجموع الأجزاء»، يعني ذلك الأجزاء مجتمعة، وهو معنى الكل.

س: اذن نلاحظ الكل بالنسبة إلى جزء من أجزائه؟

ج: كل جزء بالنسبة إلى الكل مُقدَّم عليه.

ذهب السبزواري إلى ان هذا الاصطلاح أعم من الأقسام الثلاثة الأخيرة، أي التقدم بالطبع أو تقدم العلة الناقصة على المعلول، والتقدم بالعلة أو تقدم العلة التامة على المعلول، والتقدم بالتجوهر، فكل هذه الأقسام يعبر عنها بالتقدم بالذات.

٧ـ السبق بالحقيقة

أضاف صدر المتألهين[١] نوعا آخر من سبق الوجود على الأقسام المتقدمة، وهو «السبق بالحقيقة»، والمقصود بالحقيقة هنا هو التحقق والواقعية، وليس المراد بالحقيقة هنا ما يصطلح عليه في هذا العصر، وهو ما يقابل الواقعية.

ومن المعلوم أنه طالما نسبنا الواقعية لكثير من الأشياء، حيث نشير لهذا الشيء ونقول إنه واقعي، وذلك الشيء بأنه واقعي، أو نقول: هذا الشيء موجود، وذلك الشيء موجود، إلا أنه حين ندقق ونتأمل في هذين الشيئين اللذين نسبنا لهما الواقعية واعتبرناها أمرا مشتركا بينهما فسنلاحظ ان أحدهما متطفل على الآخر، أي ان احدهما منتزع من الآخر، وانّ الواقعي أولا وبالذات هو أحدهما، أما الثاني فهو ثانوي وبالعرض (هذا هو ما يسمى أصالة الوجود واعتبارية الماهية).

وبتعبير آخر، أن الواقعية تنسب لنفس الوجود، فيقال: الوجود موجود، الوجود واقعي. وكذلك تنسب الواقعية للماهية، فيقال: الماهية واقعية.

فالانسان مثلا ذو واقعية في الخارج، وهذه الواقعية يمكن أن تُنسب إلى الوجود والماهية بصورة صحيحة، بيد أنه حين نلاحظ الأمر بدقة وتأمل، لا نرى شيئين، بل نرى ان واقعية أحدهما تقع في طول واقعية الآخر، فما هو واقعي

---

(١) أضاف صدر المتألهين قسمين من أقسام السبق، ذكر صاحب المنظومة واحدا منهما هنا، فيما لم يذكر السبزواري القسم الثاني الذي أسماه صدر المتألهين بـ «التقدم بالحق»، وذلك لأن فيه جنبة عرفانية عميقة، ونحن نعرض عن ذكره أيضا للسبب ذاته.

وحقيقي بما هو، هو نفس الوجود، وما هو واقعي بالتّبع وبالعرض وبنحو من المجاز العقلي الدقيق، هو الماهية.

بناء على ذلك يشترك الوجود والماهية في انتسابهما إلى الواقعية، أو إلى الموجودية، ولكن الوجود يتقدم على الماهية في الواقعية؛ لأن الماهية اكتسبت هذه النسبة من تطفلها على الوجود.

٨ـ السبق الدهري

هذا النوع من السبق أضافه الميرداماد، كما أوضحنا ذلك في حديثنا عن الحدوث الدهري في باب الحدوث والقدم، حيث قلنا ان الميرداماد اكتشف (حسب قوله) نوعا آخر من أنواع الحدوث، عبر عنه بالحدوث الدهري، وهذا الحدوث غير الحدوث الزماني الذي تتصف به الموجودات، التي هي في عرض بعضها، أي الموجودات التي تكون في عالم معين مثل عالم الطبيعة، كما أنه غير الحدوث الذاتي، الذي قال به الفلاسفة، والذي يعني مسبوقية حدوث الشيء بامكانه الذاتي. إذاً ماذا يعني الحدوث الدهري؟

الجواب:

هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه في عالم الدهر، وهذا يعني ان ما هو موجود في عالم الطبيعة غير موجود في مرتبة عالم الدهر، لأن عالم الدهر يتقدم على عالم الطبيعة، فما هو موجود في هذا العالم مسبوق بعدم وجوده في ذلك العالم.

وقد ذكرنا في مورد الحدوث الزماني، ان الشيء مسبوق بعدمه في عالم الطبيعة، ولكن في إطار الامتداد الزماني، أما هنا فيكون الشيء مسبوقا بعدمه، ولكن في امتداد السلسلة الطولية، حسب تعبير الميرداماد ـ حيث تقدم ان للوجود سلسلتين: سلسلة طولية وسلسلة عرضية ـ ولذا يكون معنى القول: ان وجود الشيء مسبوق بعدمه، ولكن في امتداد السلسلة الطولية، حسب تعبير الميرداماد ـ حيث تقدم ان للوجود سلسلتين: سلسلة طولية وسلسلة عرضية ـ ولذا يكون معنى القول: ان وجود الشيء مسبوق بعدمه في عالم الدهر، هو ان

عالم الدهر له نحو تقدم على عالم الطبيعة، وهذا التقدم غير التقدم بالعليّة، وانما هو التقدم بالدهر الذي قاله الميرداماد.

من هنا يتضح ان التقدم بالدهر يعني: ان عالم الدهر هو عالم مستقل، وعالم الطبيعة كذلك، أي ان عالم الطبيعة غير موجود في مرتبة عالم الدهر، ولذا فهو من هذه الجهة نظير التقدم الزماني، حيث يكون انفكاكا بين السابق والمسبوق.

ويختلف التقدم الدهري من هذه الجهة عن التقدم بالعلية والطبع وغيره؛ لأن هذه الأنواع من التقدم لا يوجد انفكاك فيها بين السابق والمسبوق، بينما التقدم الدهري كالتقدم الزماني، فيه نوع من السبق والتقدم الانفكاكي، بيد ان الانفكاك فيه انفكاك طولي وليس انفكاكا عرضيا[١].

---

(١) س: ما الفرق بين التقدم الدهري والتقدم بالحقيقة؟

ج: السبق بالحقيقة بلحاظ الحقيقة والمجاز، أما السبق والتقدم الدهري فهو بلحاظ حقيقتين، ففي الأول كنا ننسب الواقعية لشيئين، حيث تكون هذه النسبة حقيقية في أحدهما، بينما نلاحظ من خلال التحليل العقلي الدقيق، ان نسبة الحقيقة إلى الثاني نسبة مجازية، وإنْ قال العرف بأنها حقيقية. وبذلك تكون نسبة الحقيقية إلى الثاني، بواسطة الأول؛ لأن الثاني يوجد بفضل وجود الأول.

س: هل يعني ذلك ان هذه المسألة من فعاليات الذهن؟

ج: نعم، هي فعالية ذهنية. اما هنا فكلا الأمرين حقيقي؛ فان أحدهما يتقدم على الآخر بتقدم رتبة عالَم على عالم، وهناك انفكاك من حيث الطولية بين المتقدم والمتأخر.

س: ألا يرجع هذا التقدم الدهري إلى الشدة والضعف؟

ج: في الواقع هناك شدة وضعف، إلا ان هذه الشدة والضعف غير ملحوظين؛ لأن ما هو ملحوظ لديه هو التقدم الرتبي، وسنذكر ذلك في بحث الملاكات، حين نتحدث عن ملاك هذا التقدم.

إلى هنا بينا أقسام التقدم والتأخر، تبعا لما فعله صاحب المنظومة حيث ذكرها بتمامها ابتداء، وسيأتي بيان تفاصيل هذه الأقسام في المباحث الآتية.

وفيما يلي خلاصة سريعة لما تقدم في هذا البحث، كما سنُلمح إلى ما سيأتي من مباحث:

ذكرنا فيما سبق أن هنالك أمرين أساسيين ينبغي بحثهما وهما:

١ـ تحديد معنى التقدم والتأخر، ويتلخص هذا المعنى في ان المتقدم والمتأخر يشتركان في أمر معين، «ولكن كل ما يكون للمتأخر من الأمر المشترك يكون للمتقدم، ويكون للمتقدم من الأمر المشترك ما لا يكون للمتأخر»، وقد لاحظنا ان هذا المعنى يصدق على بعض الأنواع بشكل واضح، مثل التقدم بالرتبة، ولكن ينبغي أن نعرف مدى صدقه على الأنواع الأخرى.

٢ـ معرفة ملاك كل قسم من أقسام التقدم والتأخر، حيث أشرنا إلى تلك الملاكات بنحو إجمالي، إلاّ أنه ينبغي بحثها بشكل مفصل، كما ينبغي أن نتعرف على الملاك في مورد السبق الزماني الذي لم نشر إليه في البحث المتقدم، لما ينطوي عليه من دقة، وهكذا نجد من الضروري استيفاء البحث في ملاكات الأنواع الأخرى للتقدم، كالتقدم بالرتبة، وبالطبع، وبالعلية، وبالحقيقة.

☜ وملخص ما سنذكره هو: ان المتقدم يشغل حيّزا من متن عالم الوجود ومتن عالم الواقع، لا يشغله المتأخر، ولكن كلّ ما يشغله المتأخر يشغله المتقدم أيضا، وليس كلّ ما يشغله المتقدم يشغله المتأخر.

س: هل يصح القول ـ بناء على ما أفاده الميرداماد ـ: أن بين عالم الملكوت وسائر العوالم الأخرى نسبة تقدم وتأخر؟

ج: نعم، هو كذلك، وهذا هو معنى التقدم الدهري، الذي عبّر عنه هو بالدهر، ويمكنك أن تعبر عنه بـ «الملكوت»، من دون ان يكون هناك اختلاف، فكل عالم من العوالم له نحو تقدم خاص على العالم الآخر، أسماه الميرداماد بالتقدم الدهري.

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر
(٢)

لقد أوضحنا في البحث السابق معنى التقدم والتأخر، وسنحاول هنا أن نوضح مسألة من المسائل المعروفة في المنطق ذات علاقة بهذا الموضوع. حيث ذكر المناطقة في باب الكلي قسمين هما:

الكلي المتواطئ، والكلي المشكك.

ولكي يتضح الفرق بينهما نقدم فيما يلي بيانا لكل واحد منهما:

الكلي المتواطئ

إذا صدق الكلي على جميع أفراده بنحو متساوٍ، بحيث لا يكون لبعض الأفراد تقدم على البعض الآخر بأولوية أو أقدمية أو أوّلية، فهذا هو الكلي المتواطئ.

ومثال ذلك «الهواء»، فان أي هواء نلاحظه نجد أنه يمثل مصداقا لهذا الكلي بلا تفاوت، فالهواء هنا هواء، كما ان الهواء هناك هواء، فهو يصدق على تمام أفراده بصورة متساوية، أي ان كلّ مصاديقه من حيث هي هواء متساوية. والأمر كذلك في الماء، فكل مياه العالم تتساوى من حيث هي ماء.

نعم، ربما يوجد اختلاف بين ماء وآخر، فيفضل الإنسان أحدهما على

الآخر، إلاّ ان ذلك لا علاقة له بالماء من حيث هو ماء، وإنّما يعود ذلك إلى الضميمة التي تمازج الماء أحيانا، اما أفراد الماء من حيث هي ماء، فانها متساوية بالمائية، بمعنى ان هذه الأفراد متساوية من حيث هي مصداق لكلي الماء، وليس هنالك أولوية لأي فرد منها على سواه من جهة كونه مصداقا.

الكلي المشكك

وهو الكلي الذي تتفاوت أفراده فيما بينها، بمعنى ان لبعض مصاديقه أولوية على البعض الآخر في المصداقية، والأمثلة على ذلك كثيرة، فكثيرا ما نقول: لو كان (أ) مصداقا لـ(ب)، لكان (ج) مصداقه من باب أولى. فمثلا عندما تجعل أحدى المؤسسات التعليمية درجة معينة كشرط لقبول الطلاب في مرحلة معينة، فانّ الطالب الذي حاز درجة أكبر يكون مشمولا بشرط القبول من باب أولى. وهذا يعني ان هناك أولوية لأحد المصاديق على غيره.

ومن الأمثلة الواضحة لذلك «الألوان»، فلو كان لدينا جسمان كلاهما أبيض، ولكنهما يختلفان في درجة البياض، أي ان أحدهما أشد بياضا من الآخر. ففي مثل هذه الحالة نقول ان كان معنى الأبيض ينطبق على الأقل بياضا، فهو من باب أولى ينطبق على الأشد بياضا. وهذا يعني ان لأحدهما تقدما على الآخر من حيث البياض، وهذا التقدم هو نحو شدة، أو أولوية، أو أولية، وعلى أية حال فان نسبة البياض إلى الجسمين غير متساوية. ولذلك يستعمل اسم التفضيل في مثل هذه الموارد، فيقال: هذا أكثر بياضا من ذلك، أي هذا أبيض والآخر أكثر بياضا بينما لا يستعمل اسم التفضيل في الكلي المتواطئ، فلا يقال:

هذا ماء وذلك أكثر مائية، خلافا لقولنا: هذا عالم وذلك أعلم.

ارتباط مسألة التقدم والتأخر بمسألة الكلي المشكك

في كل حالة تكون فيها نسبة المصاديق إلى الكلي متفاوتة وغير متساوية، يصدق عليها ما ذكرناه في باب التقدم والتأخر، أي ان هناك شيئين يشتركان

في أمر ما، إلاّ ان ما يمتلكه أحدهما من هذا الأمر المشترك أكثر مما يمتلكه الآخر، والأمر المشترك هو الكلي، وهذا ما يُعبر عنه في المنطق بالكلي المشكك.

وبعبارة أخرى، ان هناك فردين، لكل منهما نسبة إلى الكلي، ولكن كل ما للفرد الاضعف من نسبة هي لدى الفرد الأشد، وليس كل ما للأشد من نسبة هي لدى الأضعف. فلو كان هناك عالمان في الكيمياء مثلا، فكل واحد منهما يمتلك هذا النوع من العلم؛ أي أنهما يشتركان من هذه الجهة، ولكن أحدهما أكثر علما من الآخر، وبهذا فان كلا منهما مصداق للعالم في الكيمياء، وان كان أحدهما عالما بطريق أولى.

وقد يكون هناك عالمان، لكل منهما تخصص ما، ولكن العلم الذي تخصص به أحدهما أشرف من علم الآخر، كأن يكون علم هذا حقيقيا، وعلم الآخر اعتباريا، فحينئذ يقال: هذا أفضل علما من الآخر.

الجذور المشتركة لمسألتي التقدم والتأخر الفلسفية والكلي المشكك المنطقية

من هنا يتضح ان البحث الفلسفي في مسألة التقدم والتأخر، يشترك مع البحث المنطقي في مسألة الكلي المشكك، في منشأ واحد.

أي ان البحث في مسألة التقدم والتأخر، هو بحث حول هذين الشيئين، فيما يدور البحث عن الكلي المشكك حول الأمر المشترك بينهما.

وقد سبقت منا الإشارة في باب التقدم والتأخر إلى ان ملاك التقدم والتأخر يعني وجود أمر مشترك بين شيئين، بمعنى ان لكل واحد منهما نسبة إلى هذا الأمر المشترك، ولكن نسبة أحدهما إليه تفوق نسبة الآخر، فكل ما للأول من نسبة هي للثاني، وليس كل ما للثاني من نسبة هي للأول.

ويختلف البحث الفلسفي عن البحث المنطقي في هذه المسألة؛ أي ان الأول ينصب على الشيئين، فيرى أن أحدهما متقدم والآخر متأخر، أما الثاني «المنطقي» فينصب على ما هو مشترك بينهما، فيرى ان هذا الأمر المشترك

اذا ما اختلفت نسبته إلى الشيئين، هو «الكلي المشكك».

وبتعبير أوضح تقول الفلسفة ان كل شيئين يشتركان في أمر ثالث، وتكون نسبة أحدهما إلى هذا الأمر مختلفة عن نسبة الآخر إلى ذلك الأمر؛ أي ان ما لأحدهما من النسبة «الأضعف» هي للآخر، فيما لا يكون ما للآخر «الأشد» للأول، فهما شيئان يتقدم أحدهما على الآخر، أحدهما «متقدم»، والآخر «متأخر»، والبحث الفلسفي يدور حول هذه الأمور الثلاثة. أما البحث المنطقي فيهتم بالأمر المشترك بينهما، خلافا للبحث الفلسفي الذي يهتم بالأمرين وتغاير نسبتهما إلى ذلك الأمر المشترك.

في كل مورد للتقدم والتأخر أو الكلي المشكك فان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز

في ضوء ذلك يتضح ما يلي: في كل مورد يكون هناك كلي مشكك، بالتعبير المنطقي، أو تقدم وتأخر بالتعبير الفلسفي، يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

ومما ينبغي التذكير به ـ طبقا لما ذكرناه في الأبحاث السابقة ـ ان الشيئين اللذين يشتركان في أمر ثالث، لا بد ان يختلفا من جهة أخرى، وإلاّ لما كان هناك شيئان، لانّ التطابق من جميع الجهات هو صفة الشيء الواحد.

إذا، لا بد من الاختلاف بينهما من جهة معينة وبأمر معين، لكي يكون لأحدهما ما ليس للآخر، ولو كان ما لأحدهما عين ما للآخر، لما كانت هناك كثرة.

فلو فرضنا ان هناك شيئين متشابهين؛ أو كان كل ما لأحدهما ثابتا للآخر، إلاّ انه بالتالي لا بد أن يكون لكل منهما مكان مستقل غير المكان الذي يشغله الآخر.

وعلى هذا الأساس لا بد أن يكون بينهما ما به الامتياز مضافا إلى ما به الاشتراك، لكي تتحقق الاثنينية، فالنوعان اللذان يشتركان في جنس واحد،

يختلفان بالفصل، والفردان اللذان يشتركان بنوع واحد يختلفان بالمشخصات الفردية، فما به الاشتراك هو النوعية، وما به الامتياز هو المشخصات الفردية.

فبياض الورق مثلا بياض، وبياض القماش بياض، ولكن مع أنهما نوع واحد، إلاّ ان كل بياض منهما قائم بمحل خاص، فهذا البياض قائم بهذا المحل، وذلك البياض قائم بمحل آخر، أي ان موضوع هذا غير موضوع ذلك.

وهنا قد يقال: هل من الضروري أن يكون دائما ما به الامتياز غير ما به الاشتراك؟ قد يكون الجواب هو الاثبات للوهلة الأولى، حسب النظر الأولي، ولكن ماذا يعني القول بالكلي المشكك لو كان الأمر كذلك؟ ولذا ينبغي الانتباه إلى ان ما يريده الفلاسفة من القول بالمتقدم والمتأخر، وما يريده المناطقة من القول بالكلي المشكك، هو ان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، ولذا يقال في باب ملاك الكلي المشكك أو ملاك التقدم والتأخر، ان هناك أمرين يشتركان في أمر ثالث، وانّ لأحدهما ما للآخر من هذا الأمر المشترك، ولكن ليس للآخر كل ما لشريكه من هذا الأمر.

فمثلا لو اعتبرنا محراب المسجد هو المبدأ ـ كما أشرنا سلفا ـ في التقدم والتأخر، فلا بد أنْ يكون الامام متقدما على المأموم، والصف الأول متقدما على الصف الثاني، وهذا يعني ان الامام أقرب للمبدأ ـ المحراب ـ من المأموم؛ أي ان قرب الإمام من المبدأ أكثر من قرب المأموم بالنسبة إلى هذا المبدأ، إذن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

هذا ما أفاده القدماء ـ قبل ابن سينا ـ بشأن هذه المسألة، اما ابن سينا فله توضيح آخر، فيما يلي تقريره.

نظرية ابن سينا في مورد عدم التشكيك في الذوات والذاتيات

ذهب ابن سينا إلى القول بالتشكيك في الأمور العرضية دون الذاتية، بمعنى أنه ليس هناك تشكيك في الجنس والفصل والنوع، وانما التشكيك في الكلي العرضي، أي أنه حيث ما كانت الماهية «الماهية هي نفس الجنس والنوع والفصل»، فانّ صدقها على مصاديقها يكون بنحو الكلي المتواطئ، كما في جنس

الحيوان. ونوع الإنسان، وفصل الناطق، أو ماهية الماء التي تبين نوعية شيء معين. وبعبارة أخرى، ان الذات والذاتيات تصدق على أفرادها بنحو متواطئ. وليس هناك تقدم وتأخر بين مصاديق الذات والذاتي.

اما الأعراض فإنها تصدق على أفرادها صدقا مشككا، لأن مصاديق العرضي ليست مصاديق حقيقية، فكل شيء يكون مصداقا لكليّ عرضي، يحكي النسبة بين المصداق وذلك الكلي، فيما لا يكون الأمر كذلك في الذاتيات؛ لانّ الكلي فيها يحكي مصاديقه، وتكون نسبة الذات إلى مصاديقها هنا هي نسبة العينية، فعندما نقول: «ماء»، فهذا الماء مصداق لذات الماء، مصداق لنفس عينية الماء، وكذلك الأمر في «الهواء»، فان هذا الهواء مصداق عينية الهواء، وهكذا «الانسان»، فان هذا الإنسان مصداق عينية ذات الإنسان. بينما لا يكون الحال كذلك في الأعراض، فعندما تقول: «أبيض»، ماذا يعني ذلك؟

معناه ان أمرا ذاتيا كالجسم مثلا ذو نسبة مع العرض، ولذا يقال عنه «أبيض»، أي ان هناك شيئا مستقلا وذاتا قائمة لها نسبة بهذا الأمر العرضي، ولذا لا تكون نسبة الكلي العرضي إلى مصاديقه عينية، بمعنى أن مصداق الكلي العرضي هو مصداق بالعرض وليس مصداقا بالذات، فكأن قولنا: هذا الجسم أبيض، يعني: ان لهذا الجسم نسبة مع البياض. واما عندما نقول: هذا انسان، فلا يعني ذلك ان هناك شيئا ذا نسبة مع الإنسان، وإنّما هذا هو عين الانسان، وذات الإنسان.

وكذلك عندما نقول: هذا ماء، فلا يعني ذلك ان هذا شيء آخر ذو نسبة مع الماء، وانما هو عين الماء. بخلاف ما لو قلنا: هذا الجسم أبيض، فإنّه يعني: ان هذا الجسم شيء ذو نسبة بشيء آخر هو البياض، وهذه النسبة عبارة عن ان البياض قائم بهذا الجسم وحال فيه. وهكذا عندما يقال: «عالم»، فإنّه يعني ان العلم شيء، والذات شيء آخر، وبينهما نسبة.

وعلى هذا يتضح الفرق بين ما إذا كانت رابطة الكلي إلى المصداق هي رابطة العينية، أو أنها رابطة الانتساب فقط. ففي الأولى لا يكون المصداق شيئا

مستقلا يُنسب لشيء آخر، بل المصداق هو الذات نفسها، وحين يُنَسب إلى الكلي، يعني ان هذا عين ذاك، لا بمعنى الشيئين اللذين يرتبط أحدهما بالآخر بنحو نسبة.

من هنا يتضح ما ذهب إليه ابن سينا وغيره، من ان الكلي ان كان من نوع الذات والذاتي، فلابد أن يكون كليا متواطئا لا مشككا، إذ لا يمكن لماهية الجنس، أو ماهية النوع، أو ماهية الفصل، أن تكون كليا مشككا، وبذلك لا يكون تقدم وتأخر لأفرادهما.

بناء على ذلك قالوا: ان التشكيك في الذاتي محال، والتشكيك في الماهية محال.

تلك هي النظرية التي قررها ابن سينا وفلاسفة آخرون.

التشكيك يجري في الكليات العرضية فقط

قالوا: ان التشكيك انما يكون في الكلي العرضي، حيث تحكيه النسبة بين هذا الكلي ومصاديقه؛ لأن النسبة هنا عبارة عن مفهوم انتزاعي، لا عينية ولا ماهية لها، والشدة والضعف، والاختلافات والتفاوتات إنّما تكون في النسبة بين الشيئين، وليس في نفس الشيء وفي ذاته.

ولذا لو كان هناك شيئان، كل واحد منهما في ذاته يكون مصداقا لذات اخرى، فلا يمكن ان يقع التشكيك على هذا الفرض، وانما يكون التشكيك بين الأمرين اللذين يمثلان مصداقين لذات واحدة ولهما نسبة لأمر ثالث، وأما من حيث هما مصداقان لشيء ثالث، فلا تفاوت بينهما من هذه الجهة، وانما يكون التفاوت بينهما من حيث نسبتهما إلى شيء ثالث؛ أي ان النسبة هي التي تقبل التشكيك، تقبل الشدة والضعف، والأقل والأكثر، والأولوية والأوّلية.

وبتعبير آخر، في كل مورد يستعمل فيه اسم التفضيل، تتحقق فيه نسبة شيء لآخر، والنِسَب هي التي تقبل الشدة والضعف، ولذا يقال: عالم وأعلم. وهذا يعني ان كلا الشخصين لهما نسبة إلى العلم، إلا ان نسبة أحدهما غير نسبة الآخر، وهكذا الصفات الأخرى.

ويتلخص ما أفاده ابن سينا وغيره في أنه في كل مورد يكون فيه تشكيك، لابد أن يكون الكل فيه كليا عرضيا، «من قبيل العرض العام والعرض الخاص من الكليات الخمس، لا من قبيل الجنس والنوع والفصل»؛ أي عندما نلاحظ مصداقين لهذا الكلي العرضي، فإنهما يشتركان في مصداقين لهذا الكلي العرضي، فإنهما يشتركان في مصداقيتهما لهذا الكلي، ويختلفان فيها أيضا؛ أي يكون بينهما تشكيك؛ وذلك لأن معنى كون شيء ما مصداقا لكلي عرضي، هو ان له نسبة لهذا الكلي الذي هو مبدأ اشتقاقه، كما في قولنا «أبيض»، الذي يعني ان لهذا الشيء نسبة إلى البياض، أو «عالم» الذي يعني انه ينتسب إلى العلم، وبذلك يتضح أنه لا مانع من التشكيك في النسبة. هذا ما أراده ابن سينا وغيره من معنى التشكيك، أي انهم لم يقولوا: بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

نظرية السهروردي في مورد جريان التشكيك في جميع الكليات ذاتيها وعرضيها

قال شيخ الاشراق فيما بعد، بانّ التشكيك جائز في الكليات الذاتية فضلا عن العرضية، فمثلا يمكن أن يكون هذا الماء أكثر مائية من ذلك الماء من حيث هما ماء، ويكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وهكذا الأمر في الفردين من أفراد الإنسان، إذ يمكن أن يكون لأحدهما نصيب أكثر من حيث هو انسان؛ ولذا ليس من الضروري القول بانحصار التشكيك في أفراد الكلي العرضي، بل يمكن أن يكون بين أفراد الكلي الذاتي.

وقد قرأنا هذا المبحث في اوائل هذا الكتاب «شرح المنظومة» في قول الناظم:

المَيْزُ إمـّا بِتمامِ الذّاتِ   أَو بعضِها أو جا بِمُنضَمّاتِ
بِالنقصِ وَالكمالِ في المهِيَّةِ   أَيضاً يجوزُ عِندَ الإشراقيَّةِ

اما البيت الثاني حول هذا المبحث فهو ماذكرناه هنا.

نظرية صدر المتألهين في مورد عدم التشكيك في جميع الماهيات والكليات الذاتي منها والعرضي وجريان التشكيك في حقيقة الوجود.

نفى صدر المتألهين ما أفاده السهروردي بشأن إمكان قبول الماهية واقعا للتشكيك من حيث هي، وقال بنظرية أخرى، هي من نتائج قوله بأصالة الوجود. ومفاد هذه النظرية: هو ان التشكيك الحقيقي لا علاقة له بعالم الماهيات، وإنّما التشكيك الحقيقي ثابت للوجود، وهنا يكون ما به الاشتراك واقعا عين ما به الامتياز، وهذه القضية تعود إلى حقيقة الوجود.

وأخيرا ترجع كل التشكيكات إلى الوجود، اما التشكيكات الجارية في الأمور الاعتبارية فإنها خارجة عن دائرة البحث الفلسفي، لأن الأمور الاعتبارية ليست أشياء حقيقية، وفي كل مورد يكون فيه التشكيك حقيقيا، يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وانّ ما به الاشتراك وما به الامتياز كليهما يعود إلى حقيقة الوجود.

اما باب المعاني وباب المفاهيم وباب الكليات، فهي جميعا خارجة عن دائرة التشكيك.

تحليل مسألة التقدم والتأخر وكيف ان التقدم والتأخر الحقيقيّين يرجعان إلى الوجود في نظر صدر المتألهين

اتضحت ـ مما سبق ـ مسألة التقدم والتأخر بنحو أجلى، حيث قلنا ان معنى التقدم والتأخر اشتراك أمرين في أمر ثالث، ويكون ما لأحد هذين الأمرين تمام ما للآخر من الأمر المشترك، ولكن ليس للآخر من الأمر المشترك تمام ما للأول، وبهذا أمكن القول بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز؛ لأن المسألة تعود إلى الشدة والضعف. والشدة والضعف أصلا ـ نفس الشدة والضعف ـ لا معنى لهما غير ذلك؛ أي ان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فعندما نصفُ شيئا ما بالشدة والضعف، لا يعني ذلك ان الشديد مخلوط بشيء خارج ومغاير لذاته، والضعيف يفتقر لمثل هذا الشيء، وإنّما

الضعيف والشديد كلاهما لا يمتلك شيئا آخر غير ذاتهما، بمعنى ان للقوي من الأمر المشترك ما ليس للضعيف.

مثال الأمور المشككة: مسألة الحركة

مسألة الحركة والسرعة من أوضح الأمثلة لبيان ذلك، فلو أخذنا بنظر الاعتبار حركتين مختلفتين، الأولى بسرعة (١٠) كم في الساعة، والثانية بسرعة (١٠٠) كم في الساعة، فهل الحركة الثانية تساوي حركة مضافا اليها شيء آخر؟ بمعنى ان شيئا غير الحركة أضيف للحركة السريعة من دون أن يضاف للحركة الأخرى؟

وبعبارة اخرى، عندما نقول هذه حركة بطيئة والأخرى سريعة، فهل «البطء» و«السرعة» أمران مضافان إلى الحركة؟ وهما مستقلان عنها؟ ومغايران لها؟ بحيث كانت «السرعة» عبارة عن ضميمة أضيفت للحركة؟ وهكذا «البطء»؟ أم أن الأولى حركة والثاني أيضا حركة، ولكن الأولى تُعبر عن درجة من الحركة غير الدرجة التي تُعبر عنها الثانية؟

وقد يقال عكس ذلك: هل الحركة الثانية تمثل حركة خالصة، فيما تمثل الثانية حركة مشوبة بشيء آخر كالسكون مثلا؟ أي ان الجسم البطيء أيضا يتحرك بسرعة (١٠٠) كم في الساعة، ولكنه يتحرك خلال (١/١٠) من الساعة، فيما يكون ساكنا في (٩/١٠) من الساعة، وان كنا لا نلاحظ هذا السكون؟ أم أنه ليس هنالك سكون، فالأولى حركة خالصة، والثانية حركة خالصة أيضا؟

الجواب:

من الواضح أنه ليس هناك أي سكون يتخلل الحركة، وإنّما كل منهما حركة خالصة، لا يمازجها أي شيء آخر، وما تمتاز به هذه الحركة على تلك الحركة هو بالحركة ذاتها لا بشيء آخر.

مثال آخر للأمور المشككة: مسألة النور

دأب القدماء على التمثيل بالنور لتوضيح هذا الموضوع، وفيما يلي بيان هذا المثال - وان كان مثالا بسيطا وساذجا -:

بماذا يمتاز النور الشديد على النور الضعيف؟ وهل الأول هو نور بالاضافة إلى شيء آخر، والثاني - الضعيف - هو نور خالص من دون تلك الإضافة؟ أم ان الأول - الشديد - نور خالص من دون تلك الاضافة؟ أم ان الأول - الشديد - نور خالص، فيما الثاني - الضعيف - نور مضاف إليه شيء آخر؟

الجواب:

لا ضرورة للقول بأحد القولين المذكورين، لأن النور الضعيف نور من دون أية شائبة، كما ان النور الشديد كذلك، مع أنهما يختلفان في الوقت نفسه بالشدة والضعف «مع العلم ان هذا المطلب يذكر في مورد النور بنحو المثال، وإلاّ فالأمر ليس كذلك في الواقع».

خلاصة البحث

نستخلص - في ضوء ما أفاده صدر المتألهين ان مسألة التقدم والتأخر ترجع إلى نفس مسألة التشكيك، بمعنى ان هناك شيئين يشتركان بأمر ثالث، ويعود اختلافهما إلى نفس هذا الأمر المشتركين فيه. حيث يرى صدر المتألهين ان التقدم والتأخر الحقيقيين لا بد أن يعودا إلى قضية الوجود ليس إلاّ، اما لو أرجعناهما إلى غير الوجود، فلا بد أن يكون نوع اعتبار وانتزاع، وليس تقدما وتأخرا حقيقيين.

فيمكن مثلا أنْ يقال في مورد التقدم والتأخر المكاني، انه في الواقع لا وجود لأمر واقعي هنا، فالمتقدم والمتأخر لا يشتركان في أمر واقعي، كما لا يختلفان في ذلك أيضا؛ لأنه ليس هنا إلا انتزاع ذهني، حيث ينتزع الذهن أحيانا معنى ومفهوما من خلال المقارنة بين شيئين من دون أن يحكي الأمر الانتزاعي عن واقعية عينية، كما نلاحظ ذلك في السقف مثلا، فهو مستقر في مكانه، بينما

تستقر أرضية الغرفة في مكان آخر، لكن الذهن يعطي للسقف مفهوم الفوقية، فيما يعطي للأرضية مفهوم التحتية، فعندما نقول: نحن جالسون تحت السقف، إنما تعبر هذه التحتية عن أمر انتزاعي ذهني لا غير، بناء على أنّنا أخذنا بنظر الاعتبار الأرض التي نقف عليها، وافترضنا خطا مستقيما منبثقا عن الأرض، مارّا بنا وبالسقف معا فحينئذ سيمر الخط بنا قبل السقف، ولذا يكون السقف «فوق»، ونحن «تحت» بالنسبة إلى الأرض.

وبهذا يتضح ان المسألة لا تتعدى الاعتبار والانتزاع الذهنيين؛ أي هي على نحو قولنا «إذا»، بمعنى ان موقعنا الآن «تحت» وموقع السقف «فوق»، اذا ما افترضنا وجود خط مستقيم يمر من الأرض إلى السقف فانه يمر بنا قبل السقف، وآنئذ يكون السقف فوق ونحن تحت.

وهكذا الحال في النسب الأخرى، من قبيل الأقرب والأبعد، والأقصر والأطول، والأكثر والأقل... فانها لا تعدو انتزاعات ذهنية مردها إلى مجموعة افتراضات شرطية بنحو «إذا»، وهناك الكثير من الأمور الانتزاعية التي تعود إلى «إذا»، فمثلا حين نكون في موقع ما يكون أقرب إلى نقطة معينة، كأن تكون منزلا لشخص معين، وغيرنا أبعد منها، فان مفهوم الأقرب والأبعد ليس أمرا واقعيا عينيا، وانما أمر انتزاعي مرده إلى «إذا».

وتوضيح ذلك: حين يكون أحدنا موجودا في نقطة معينة، والآخر موجودا في نقطة أخرى، وأردنا قياس المسافة بين هاتين النقطتين ونقطة ثالثة، فسنلاحظ ان المسافتين مختلفتان، كأن تكون الأولى (١) كم، والثانية (٢)كم، وهذا أمر واقعي عيني، وآنئذ يمكننا ان ننتزع من هذا الأمر الواقعي مفاهيم ذهنية عديدة، كالأقرب والأبعد، فنعبر عن المسافة الأولى «القصيرة» أقرب، فيما نعبر عن الثانية أبعد، ومثل هذه المفاهيم ونظائرها من أنواع التقدم والتأخر تعود إلى أمور انتزاعية، بينما التقدم والتأخر الحقيقيان لا بد أن يعودا في نهاية الأمر إلى الوجود.

في ضوء ما قاله صدرالمتألهين يمكن أن يرد اشكال بالنسبة للأنواع الأخرى

التي ذكرناها للتقدم والتأخر، وكيف أنها تدخل تحت عنوان التقدم والتأخر؛ ولذا قد نلجأ في نهاية الأمر إلى قبول ما ذهب إليه شيخ الإشراق[1].

بيان ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من الأقسام

أصل المطلب الذي كان يدور حوله بحثنا حتى الآن، هو الفصل الذي أورده السبزواري في ـ «شرح المنظومة» تحت عنوان: «في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها»، حيث ذكرنا أنه لا بد من وجود أمر مشترك في كل تقدم وتأخر، أي يوجد هذا الأمر المشترك في كل من المتقدم والمتأخر، ولكن ليس كل ماللمتقدم من هذا الأمر المشترك هو للمتأخر، وان كان كل ما للمتأخر منه هو للمتقدم أيضا، وبتعبير آخر: ان الأمر المشترك بينهما هو أمر مشكك.

ومما ينبغي بحثه هو التعرف على ما هو مشترك في كل قسم من الأقسام الثمانية السالفة الذكر؛ أي ينبغي أن نعرف الأمر المشترك في التقدم بالرتبة، والتقدم بالشرف، والتقدم بالطبع، والتقدم بالعليّة، والتقدم بالحقيقة، والتقدم بالزمان.

وهذا ما سيأتي بيانه في الدرس الآتي[2].

---

(١) يبدو ان الإشارة إلى كلام شيخ الإشراق في مورد التقدم والتأخر الزماني، والذي يرجع إلى التقدم والتأخر بالطبع كما هو رأي العلامة الطباطبائي في هذا المورد. وملخص ذلك، أن النسبة بين أجزاء الزمان هي نسبة القوة والفعل،وأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان يرجع إلى التقدم والتأخر بالطبع. وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة في الدرس الماضي، وسنعيد الكلام بشأنها مستقبلا بنحو من التفصيل.

(٢) س: هل يمكن أن يرد قول ابن سينا وغيره، في مورد الكلي الذاتي الذي لا يقبل التشكيك، ويصدق على أفراده بنحو متواطئ، هل يرد ذلك في مورد الكلي العرضي؟

ج: كلا، في مورد الكلي العرضي يكون مرجع القضية إلى التشكيك الحقيقي، كما هو الحال بالنسبة للبياض، حيث يكون الجسم أبيض، فيما يكون الآخر أشد بياضا، ويرى الشيخ وغيره ان هنا مصداقين، كلّ واحد منهما أبيض، ومعنى كون أحدهما أشد ☜

بياضا، ان هذا المصداق ذو نسبة إلى البياض، كما ان لذاك نسبة إلى البياض، والاختلاف بينهما في عدم تساوي النسبتين.

بينما يذهب المخالفون لقول الشيخ إلى ان البياض نفسه نحو وجود قابل للشدة والضعف؛ أي ان البياض يمكن أن يكون له وجود شديد وآخر ضعيف «بناء على اعتبار البياض أمرا عينيا حقيقيا، وهنا ينبغي عدم المناقشة في المثال، بل نعتبر البياض والحرارة وأمثالهما أمورا عينية».

إذن، تعود المسألة إلى التشكيك الحقيقي في وجود البياض؛ لأن الجسم الذي نصفه بأنه «أشد بياضا»، يعني ان نصيبه من البياض أكثر؛ أي ان البياض أشد وجودا فيه.

س: ألسنا ننتزع مفهوم الكلي من الأشياء بلحاظ المفهوم؟

ج: من المعلوم أنه ينتزع من الأشياء.

س: بناء على ذلك، ان كانت الأشياء متساوية، فان نسبتها إلى المفهوم متساوية أيضا، ولا يكون عندئذ أي معنى للتشكيك في النسبة، إذا لا يكون الكلي العرضي مشككا كالكلي الذاتي؟

ج: هذا واضح، فان النسب متساوية، ونحن نقول بتساوي النسب، ولكن الاختلاف في المنتسب إليه.

س: نعم، هو غير متساوٍ في واقعه؟

ج: نعم، عدم التساوي في الوجود، فان علة التشكيك هي عدم التساوي في المنتسب إليه، وليس في اختلاف النسبة؛ إذ ليس للنسبة دور، لأنها أمر اعتباري انتزاعي.

س: في ضوء ذلك يمكن ان نقول: إنه ليس هنالك كلي مشكك، وان الواقعيات هي التي تقبل التشكيك؟

ج: هذا واضح، بمعنى ان أصل الكلي المشكك هو التشكيك في الواقعية، إلا أنه لم تلاحظ المسألة بهذه الدقّة، وأن كليات المسألة ما ذكرناه.

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر

(٣)

تعيين الملاك في كل قسم من أقسام التقدم

ذكرنا فيما مضى بنحو اجمالي «ما فيه التقدم»، وبتعبير آخر ملاك التقدم والتأخر، إلاّ ان مالم نذكره هو بيان هذا الملاك في كل قسم من أقسام السبق، وقد ألمحنا إلى ان تطبيق هذا الملاك الكلي على بعض الموارد كالسبق بالرتبة «يعتبر السبق المكاني أحد مصاديق السبق بالرتبة» من الأمور الواضحة، ولكن تطبيقه على بعض الموارد الأخرى كالسبق الزماني مشكل إلى حدما.

وفيما يلي بيان لتطبيق الملاك الكلي للتقدم على كل قسم من أقسام السبق:

السبق بالرتبة

وهو من الموارد التي يعتبر فيها الملاك واضحا بالقياس إلى غيره من الموارد الأخرى، فقد ذكرنا بأنه في مورد السبق بالرتبة يوجد شيئان لهما نسبة مشتركة لأمر ثالث، وانّ تمام ما لأحدهما من هذه النسبة هو للآخر، ولكن

ليس كل ما للآخر من تلك النسبة هو للأول.

فحين نتحرك مثلا من مدينة طهران باتجاه مدينة قم نقول آنئذٍ:

انّ منطقة «حسن آباد» قبل منطقة «علي آباد» وهنا قد يقال: ماذا يعني ذلك؟

يعني أنّا اتخذنا طهران مبدأ، ثم نسبنا لهذا المبدأ منطقتين تقعان على الطريق، وهنا يوجد أمر مشترك بينهما، وهو القرب من طهران، فكل مالمنطقة «علي آباد» من القرب هو لـ «حسن آباد» أيضا، ولكن لـ «حسن آباد» درجة قرب تفتقر لها علي آباد.

السبق بالشرف

مسألة السبق بالشرف من موارد السبق الواضحة، فلو كان هناك عالمان «في تخصص واحد»، أحدهما متقدم على الآخر بالعلم، فانّ هذا النحو من التقدم يعبر عنه التقدم بالشرف.

كما يمكن أن نلاحظ ذلك لدى طالبين في مرحلة واحدة، كلاهما جاد ومواظب على دراسته، ولكنّ أحدهما متقدم على زميله، فهذا التقدم هو تقدم بالشرف.

وهنا يكون تطبيق ملاك التقدم واضحا، فالطالبان يشتركان في أمرٍ واحد هو الجد والمواظبة على التحصيل، ولكن تمام ما لأحدهما من الأمر المشترك هو لزميله، وليس تمام ما للثاني للآخر، لذا يتقدم المتقدم منهما على زميله بنفس الأمر المشترك.

السبق بالطبع

انما يكون السبق بالطبع فيما لو كان هناك شيئان يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر، ولكن لا يتوقف وجود هذا الآخر على وجود الأول، وهذا يعني ان وجود (أ) مثلا يستلزم وجود (ب)، إلاّ ان وجود (ب) لا يستلزم وجود (أ).

ومثال ذلك: لو فرضنا وجود مركب يتكون من خمسة أجزاء، فانّ وجود الجزء هنا مقدم على وجود الكل بغض النظر عن الزمان والمكان؛ أي ان ذلك التقدم يكون حتى مع فرض وجود الجزء والكل في آن واحد، فالكل متوقف وجودا على الجزء على أية حال، بينما لا يتوقف الجزء في وجوده على وجود الكل. ولذا يقال طبقا لما يراه العقل: وُجِدَ الجزءُ فوجد الكل، ولا يقال: وجد الكل فوجد الجزء. وقد أشرنا إلى انه لا دخل لمسألة الزمان والمكان هنا.

وعلى هذا الأساس يتقدم العدد «واحد» على جميع الأعداد؛ لانّ كل الأعداد تحصل من خلاله، فكل عدد عبارة عن مجموعة من العدد «واحد» (لسنا في مقام بيان نوع وجود العدد نفسه)، فالاثنان مثلا عبارة عن واحد وواحد.

واحد + واحد = اثنان.

واحد +واحد + واحد= ثلاثة.

واحد + واحد + واحد + واحد= أربعة.

... وهكذا، فكل عدد هو عبارة عن مجموعة من العدد واحد مضافة إلى بعضها؛ ولذلك يكون العدد «واحد» متقدما على كافة الأعداد؛ لأنه يدخل في وجودها.

بناء على ذلك قد يوجد «الواحد» ولا يوجد آنئذ أي عدد، ولكن لا يمكن أن يوجد أيّ عدد من دون وجود الواحد، وعلى هذا فالواحد جزء العلة لوجود كل عدد، وهذا يعني ان وجود الواحد باعتباره جزء العلة للعدد، لا يكفي وحده لوجود المركب، كما ان وجود المركب بدون وجود الواحد غير ممكن[1].

---

(١) قد يقال على التمثيل بالعدد واحد «وهذا بحث دقيق، وهو مطروح»: ان العدد اثنين عبارة عن واحد وواحد، اما العدد ثلاثة فهو واحد واثنان، وهكذا الحال في بقية الأعداد، إذ يمكن ان نُعبر عنها بصور مختلفة، فكلما كُبر العدد، تتعد الصور المعبرة عنه تبعا لذلك، فمثلا العدد ستة يمكن ان نُعبر عنه بالصورة التالية:

وبذلك يتضح ان الملاك في هذا القسم من التقدم والتأخر هو الوجود، وإذا كان الوجود هو المقياس، فان نسبة الجزء للموجودية تقدم على نسبة الكل للموجودية، أي ان كون الجزء موجودا يتقدم على كون الكل موجودا؛ لانّ الكل محتاج للجزء، وليس الجزء كذلك[1].

☜ ٦= ١+ ١+ ١+ ١+ ١+ ١

٦= ٢+ ٢+ ٢

٦= ٣+ ٣

٦= ١+ ٢+ ٣

وهذا بحث مستقل حول حقيقة الأعداد، وكون حقيقة العدد هي مجموعة معينة للعدد واحد، فمثلا صحيح ان العشرة تساوي مجموع خمسة وخمسة، ولكن العشرة ليست هي عين مجموعهما، بل ان حكم العشرة هو أنها تعادل مجموع خمستين، وليس العشرة هي عين الخمستين.

س: هل ذلك من باب الحمل الشايع؟

ج: نعم، صحيح أنه بالحمل الشايع كل عشرة هي مجموع خمستين، إلا ان ماهية العشرة غير ذلك. وعلى أية حال فلسنا هنا بصدد هذا البحث.

(١) س: صحيح ان ما ذكرتموه من أقسام التقدم الثلاثة، تشترك في كون المتقدم والمتأخر يشتركان بأمر ثالث، مع فارق في النسبة بينهما، ولكن القسم الثالث «التقدم بالطبع» يختلف عن القسمين السابقين، في ان التقدم والتأخر فيه هو تقدم وتأخر واقعي، خلافا لسابقيه، حيث يكون التقدم والتأخر هناك ذهنيين خارجيين، كما هو الحال في التقدم المكاني والرتبي؟

ج: لا يهمنا هنا أنْ نبحث في كون ملاك التقدم أمرا حقيقيا أم اعتباريا انتزاعيا، وإنّما المهم هو وجود مثل هذا الأمر، سواء كان حقيقيا أم انتزاعيا. فالقرب والبُعد مثلا، مهما اعتبرناهما سواء قلنا بحقيقيتهما أم اعتباريتهما، يصح الاشتراك بهما والانتساب مع التفاوت الذي يحقق التقدم والتأخر. وهنا لسنا بصدد هذه الجهة، وهي☜

﴿ هل الأقسام على السوية من هذه الناحية أم لا كما أشرتم، نحن نجزم بأن الذهن ينتزع مفهوم القرب والبُعد، ونلاحظ أيضا وجود شيئين يشتركان في القرب والبعد، وان مالأحدهما من القرب أو البعد هو للآخر، وما للآخر منهما ليس للأول.

س: أليست الحقيقة تكون موجودة بنحوين: أحدهما عيني، والآخر انتزاعي؟

ج: نعم، نعم، فقد ذكرنا ذلك في بحث المعقولات الثانية، وهذا نوع كثرة يصنعها الذهن.

فالمعقولات الأولية، هي الماهيات التي تكون في عرض بعضها البعض؛ ولذا لا يمكن أن يكون لشيء واحد في آن واحد ماهيتان، كأن يكون الشيء في آن واحد كمية، ومن حيث هو كمية يكون كيفية، أو يكون جوهرا، ومن حيث هو جوهر يكون عرضا، فان مثل هذ الأمر غير ممكن؛ لأن الأشياء هنا في عرض بعضها الآخر. اما الوجودات الانتزاعية، فإنها في طول هذه الوجودات، حيث يرجع واقع المسألة إلى ان الكثرة هنا كثرة مفهومية، فان القدرة على هذه الانتزاعات من خصوصيات الذهن.

وهذه المسألة من أهم المسائل التي ينبغي ان نعرفها، وإذا لم تتضح مسألة الانتزاعات، فسوف يعتري البحث الفلسفي دوامة لا نهاية لها. ومما ينبغي الإشارة إليه ان هذه المسألة ليست من مسائل علم النفس، ولا أيّ علم آخر، وإنّما هي مسألة فلسفية ترتبط بموضوع المعرفة، ولذلك يتطلب فهمها دقة وتأملا.

وعلى أية حال، فإنه يمكن أن ينتزع الذهن مفاهيم عديدة من شيء واحد بيسرٍ وسهولة، وذلك من خلال ملاحظة أبعاده المختلفة، كما ذكرنا سابقا:

لأنَّ معنى واحدا لا يُنتزَع   مما لَها توحدٌ مالم يَقَع

بمعنى ان الكثير، بما هو كثير، لا يمكن ان يُنتزع منه مفهوم واحد، ولكن يمكن انتزاع الكثير من الواحد بما هو واحد، وهذا من فعاليات الذهن العجيبة المذهلة، فان الذهن يستطيع أن ينتزع كل هذه الكثرة المفهومية، بينما ليس لها وجود بنحو الكثرة في العالم العيني، ومن مصاديق هذه الكثرة المفهومية هي كثرة الوجود والماهية، مع أنه لا كثرة في عالم العين، وانما هذه الكثرة كثرة ذهنية. من هنا يتضح ان الخلط ﴾

السبق بالعلية

المقصود بالسبق بالعلية هو ان وجود العلة مقدم على وجوب المعلول، ويعبر بالوجوب والضرورة عن رابطة بين شيئين، والمراد بكون الشيء ضروريا أو واجبا، هو أنه حتمي ومستحيل العدم.

وقد ألمحنا فيما سبق إلى ان كل موجود ما لم يخرج وجوده من مرحلة الاحتمال إلى حد الضرورة يكون وجوده محالا (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، ومن المحال أن يوجد الشيء ما لم يصل وجوده إلى مرحلة الوجوب[1].

↩ وعدم التمييز بين هذه الكثرة الذهنية والواقع الخارجي، سيؤدي إلى الغرق في بحر الأخطاء والاشتباهات.

(١) يؤكد هذا الكلام قانون العلية، خلافا لما يقال في هذا العصر، بالنسبة إلى مسألة الاحتمالات، فالاحتمال هنا في ذهن الإنسان، وكثير من المسائل يمكن أن تطرح بنحو الاحتمال، ليس لعدم جريان قانون العلية فيها، وانما بسبب عدم إحاطة الإنسان بعللها.

ولكي تتضح هذه المسألة نذكر المثال التالي، وهو: لو قذفنا قطعة من النقد معدنية إلى أعلى، وكررنا ذلك عشر مرات، لكي نتبين كم من المرات تسقط على أحد وجهيها، وهنا قبل قذفها وسقوطها وبعده، ليس من سبيل لتعليل سقوطها على الوجه (أ) دون الوجه (ب)، سوى الأحتمالات، وذلك لأننا لم نحط بالعلل الداخلة في هذه العملية، ولكن لو كان هناك شخص يحيط بذلك، أي يعرف أثر موضع ضربة الأصبع لقطعة النقود، وأثر مقاومة الهواء لحركتها، وعدد تقلباتها في الهواء، وفترة بقائها، ... وغير ذلك من العوامل، فإنه مما لا شك فيه يستطيع تعيين الوجه الذي ستسقط عليه تلك القطعة بالضرورة، اما حين يعجز عن تحديد تلك العوامل وحسابها، فحينئذ سيلجأ إلى الاحتمال.

هذا هو شأن كل الأشياء التي تخفى عللها على الإنسان، ولذلك لو استطاع أحد أن يشخص كل العلل التي تحيط بشيء معين في هذا العالم، فان بإمكانه أن يُحدد مستقبل ↩

وهذا الشيء الذي نفرض وصول وجوده إلى حد الضرورة لا بد أن يكون حادثا، أي لا بد من علة له قهرا، وهكذا الحال بالنسبة إلى علته، فإذا لم تكن واجبة (سواء كان وجوبها بالذات أو بالغير) أي لم يبلغ وجودها حد الوجوب والضرورة، فان وجودها يكون محالا.

يتلخص مما سبق ان هناك وجوبين هما: وجوب العلة ووجوب المعلول. كما ان هناك علاقة بين هذين الوجوبين والضرورتين هي علاقة التقدم والتأخر، بمعنى أنه يوجد نوع تقدم وتأخر بين هاتين الضرورتين. فلو فرضنا وجود علة واحدة للمعلولين، فانّ وجود العلة يلزم منه وجود المعلولين في آن واحد، ولا يلزم وجود نحو تقدم بين الضرورتين، فلو كان (أ) مثلا هو العلة، و(ب) و(ج) معلوليها، فإنه بمجرد وجود (أ) يكون وجود (ب) ضروريا، ووجود (ج) ضروريا أيضا، وهنا لا يلزم أن تتقدم احدى الضرورتين على الأخرى.

بينما يختلف الحال فيما بين العلة من جهة، ومعلوليها من جهة أخرى، فان هناك تقدما وتأخرا بين هاتين الضرورتين والوجوبين؛ أي ان ضرورة العلة متقدمة على ضرورة المعلول، إلاّ ان هذا التقدم ليس زمانيا.

ولذا يقال: (وجبت العلة فوجب المعلول)، أو يقال: (صارت العلة ضرورية فصار المعلول ضروريا)؛ بمعنى ان العلة والمعلول يشتركان في الانتساب إلى الضرورة، كل منهما ضروري، ولكن كل ما هو للمعلول من الضرورة هو للعلة،

☜ هذا الشيء على وجه الضرورة والقطع. ومع ان الإنسان عرف الذرّة ومحتوياتها، في هذا العصر، لكنه لم يتعرف حتى الآن على العلل التي تتحكم في الفعل والانفعال في داخلها، ولذلك لجأ البعض إلى إنكار جريان قانون العلية في الذرات، واللجوء إلى حساب الاحتمالات. ولكن هذا الموقف لا معنى له في ضوء الفهم الفلسفي، فان قانون العلية يجري في الذّرات، كما هو جارٍ في سواها، إلا أنه لم يزل خفيا حتى الآن عليهم، ولذا لجأوا إلى إنكاره.

وللعلة مرتبة من الضرورة ليست للمعلول، لأن المعلول اكتسب ضرورته من العلة[1].

السبق الزماني

هناك قسم من أقسام التقدم والتأخر مشكل جدا، وان كان أوضح من بقية الأقسام وأكثر بداهة، وهذا القسم هو التقدم والتأخر الزماني، فانّ أصل وجود التقدم والتأخر في هذا القسم أوضح من الأقسام الأخرى، إلا ان تحليل حقيقة هذا التقدم والتأخر دقيق جدا.

فبينما يحتاج تصور التقدم والتأخر في بقية الأقسام إلى وعي فلسفي، كي يتصور شخص ما تقدم العلة الناقصة في وجودها على المعلول، كما يدرك التقدم الوجوبي في العلة التامة فضلا عن التقدم الوجودي للعلة على المعلول. لا يحتاج إلى التصور مثل تلك الدقة في التقدم والتأخر الزماني؛ لأن ادراكه واضح وميسر للجميع، فهو بمثابة الأمر المحسوس في تصوره، وان لم يكن محسوسا.

فأولا: مع ان الزمن غير محسوس، إلاّ أنه من الأمور الواضحة، بل من أوضح الموجودات التي يُذعِن الإنسان بوجودها، ولكن عدة من الفلاسفة أنكروا

---

(١) س: هل يصح أن نعبّر عن هذه ، بأنها ضرورة في نفسها؟

ج: كلا ، لا يصح ذلك، إذ كيف يمكن أن تكون ضرورة واحدة مع وجودين؟ ان العلة والمعلول لازم وملزوم، نعم لو لم يكن هناك وجودان، كأن يكون أحدهما انتزاعيا محضا، عندئذ يمكن أن يقال بالضرورة الواحدة؛ لان الوجود واحد فالضرورة واحدة، كما هو الحال بالنسبة للأربعة والزوجية، فان الزوجية ليس لها وجود مستقل وراء وجود الأربعة، وإنما هي أمر انتزاعي، ولذا لا نقول بضرورة للزوجية غير ضرورة الأربعة. وإنما ضرورة الأربعة تكفي لتحقيق الأربعة والزوجية، لأن الزوجية أمر انتزاعي، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن كلا من العلة والمعلول لهما وجود مستقل، فلابد من الضرورتين هنا.

وجود الزمان، عندما عجزوا عن تفسيره وتحليله بصورة صحيحة، فقالوا إنه أمر ذهني، ولكن ان لم يكن كذلك،، فبأي حاسة ندركه؟ هل الزمان من قبيل المبصرات (كالألوان والأشكال)، لكي نحس به بالبصر؟

أم هو من قبيل الملموسات (كالحرارة والبرودة)، لكي نلمسه؟ أم هو من قبيل ماذا؟

الجواب:

انّ الزمان لا يُرد بأي نحو من هذه الأنحاء، ولكن نحن نذكره، وان كنا لا نعلم بأي حس ندركه[1].

---

(١) س: ألم ندرك الزمان بآثاره؟

ج: ما هي آثاره؟

س: نلاحظ أن شيئا ما مثلا يتصف بالقبلية والبعدية.

ج: ان القبلية والبعدية هي عين الزمان، وليست شيئا آخر غيره، بمعنى ان هناك حقيقة في عالم تمثل القبلية والبعدية عين حقيقتها، وهذه الحقيقة هي الزمان. وقد يقال هنا: ماذا، إذا يعني إدراكنا للقبلية والبعدية؟

الجواب: إنه يعني اننا ندرك التقدم والتأخر بينما التقدم والتأخر ليس أمرا محسوسا، وما ندركه هو ذات المتقدم وذات المتأخر، فمثلا الشخص الذي يدخل من الباب في زمان معين، يكون هو المُدَرك، وهكذا الشخص الذي يدخل في آن آخر، ولكن هل نحس بالقبلية والبعدية فيهما؟ كلا، لأن المشاهد لنا هو ذات الشخصين لا غير، أي الذات التي تتصف بالقبلية، والذات التي تتصف بالبعدية، لكننا نتوهم، فنخال أنّنا نشاهد القبلية والبعدية أيضا.

س: هذا يعني نفس الاشتباه الذي وقع فيه هيوم؟

ج: في الواقع «هيوم» لم يكن مشتبها، بل اشتبه الذين جاؤوا من بعده، وذلك لأن الفيلسوف هيوم كان منتبها إلى أن أغلب هذه المفاهيم غير محسوسة، ولذلك طالب بحذفها والقائها جانبا، إلا أنه بعد أن ألقى بها جانبا، اصطدم بالحقيقة، وهي أنه لم←

وثانيا: مع ان التقدم والتأخر الزمانيين غير محسوسين، إلاّ ان الكل يدركهما كما أشرنا، ولذا لا نتردد في القول: حدث الأمر الفلاني بالأمس، أو اليوم، حيث ندكر ان الأمس واليوم امتدادان متصلان، مضافا إلى ذلك ندرك العلاقة بينهما فنقول: الأمس قبل اليوم، واليوم بعد الأمس، فهل هذه القبلية والبعدية أمر اعتباري؟

من المعلوم أنها ليست كذلك، وانّ الفرق بين «البعد» الزماني والمكاني يكمن في أن القبلية والبعدية المكانية ليس لها وجود ذاتي، واذا ما ذُكِرت فان المراد بها أمر اعتباري نسبي، ولذا لا نستطيع أن نقول: هذا المكان قبل ذاك، أو ذاك قبل هذا، نعم، إنما يمكن ذلك عندما نقيسهما وننسبهما إلى مكان ثالث معين، أي أنه لا وجود لرابطة القبلية والبعدية فيما بين أبعاض وأجزاء البعد المكاني، بخلاف البعد الزماني حيث توجد رابطة القبلية والبعدية أو التقدم والتأخر بين أجزائه، بنحو الحقيقة وليس الاعتبار، وهذا يعني أنها ليست في اختيارنا، ولذا لا يمكننا تغييرها أبدا.

فمثلا ليس بوسعنا أن نقول: ان من مضى كان يعتبر زمان النبي(ص) سابقا لزماننا، أما نحن فنريد أن نعكس الأمر فنصيِّر زمانه(ص) متأخرا عن زماننا، وزماننا متقدما عليه؛ وذلك لأن تقدم زمان النبي على زماننا، ووجوده قبل هذا الزمان، وكذلك تأخر زماننا عن زمانه، ووجوده بعده، ليس من الأمور الاعتبارية المتفق عليها، كي يمكننا أن نقول مثلا: ان ما كنا نحسبه مستقبلا سوف نعتبر وجوده ماضيا.

☜ يبق لديه أي علم، إذ لا يمكن تكوين المعرفة من خلال المحسوسات وحدها، ولو بقينا نحن وهذه المواد الخام المحسوسة فقط، لما تقدمنا خطوة واحدة في الإدراك على الحيوانات، وآنئذ سيكون الإنسان فاقدا للعلم كالحيوانات.

س: اذن فمن أين لنا الاحساس بالزمان؟

ج: على أية حال، كيفما يكن، فمما لا شك فيه أنّنا ندرك الزمان ونعلم به.

وبعبارة أخرى، ان وقوفنا في هذه النقطة من الزمان، غير وقوفنا في نقطة وسط المكان؛ لأنه لا فرق بالنسبة لنا من حيث المكان، فطرفا المكان سواء بالنسبة لنا، بينما ليس الأمر كذلك بالنسبة لطرفي الزمان، لأن ما نستدبره من الزمان هو الماضي، أما ما نستقبله فهو الآتي، وهذا ما ندركه ونحسه بشكل واضح[1].

---

(١) س: أيعني ذلك ان نسبية أنشتاين محال أيضا...؟

ج: ان ذلك محال، وغير ممكن أصلا، لأن الزمان الذي قالوا به ـ حسب ما أفهم ـ ليس زمانا واقعيا، وبعبارة أخرى الملاحظ هو مرحلة الإثبات لا مرحلة الثبوت بالنسبة للزمان، لمعنى ان النظر لم ينصب على واقعية الزمان، وانما على كون الشيء زمانيا ومن المعلوم أنه يمكن أن يكون زمان الشيء بالنسبة لنا قصيرا، كما يمكن أن يكون طويلا؛ أي أنه نسبي من هذه الناحية، ومثال ذلك: عندما تمر بنا سيارة مُسرعة، يُطلق قائدها بوقها، هنا نلاحظ حالات ثلاثا وهي:

١ـ أن نكون في حالة حركة، بنفس اتجاه حركة السيارة، فنلاحظ ان زمان صوت البوق يستمر لفترة طويلة.

٢ـ أن نتحرك بعكس اتجاه حركة السيارة، فعندئذ نجد ان زمان صوت البوق أقلّ من الحالة الأولى.

٣ـ ان لا نكون في حالة حركة، بل نكون مستقرين في مكاننا، حالة مرور السيارة، ففي هذه الحالة نلاحظ أن مدة صوت البوق مختلفة عن الحالتين السابقتين.

إذا فالأمر يختلف تبعا لطبيعة حركتنا بالنسبة إلى حركة السيارة في الحالات الثلاث، وهكذا يختلف الأمر فيما لو فرضنا أن صوت بوق السيارة ينطلق منها، وهي واقفة.

س: ربما حصل خلط بين ما جاء به دوبلر وبين نسبية انشتاين؟

ج: أيا كان الأمر فلا يهمنا هنا، وما اريد أن أقوله هو اننا تارة نلاحظ الزمان بالنسبة لنا، وأخرى نلاحظه «بالنسبة لنفسه»، أي في عين الواقع ونفس الأمر، ومن المعلوم أن الفلسفة تلاحظ الزمان بالنسبة لذاته، أي في الواقع ونفس الأمر، وليس↵

وهذا فرق واضح بين الزمان والمكان، فمما لاشك فيه أن لمراتب الزمان تقدما وتأخرا، من دون اعتبار أو اتفاق على ذلك، فكون الأمس سابقا لليوم لا علاقة له باعتبارنا واتفاقنا، وإنّما الواقع هو كذلك، ولذا صار الزمان كالحركة من هذه الجهة؛ أي ان الأمرين مرجعهما إلى أصل واحد، فالجسم المتحرك من مبدأ معين نحو غاية معينة لا يقطع مسافة محددة، إلاّ بعد أن يتجاوز سابقتها، وهذه واقعية لا شك فيها؛ أي ان الجسم المتحرك لا يقطع مسافة إلاّ بعد تجاوز سابقتها، وتجاوزه للمسافة الثانية لا يكون إلاّ بعد تجاوز الأولى، وهكذا تجاوزه للثالثة لا يكون إلاّ بعد تجاوز الثانية، هي واقعية لا علاقة لها باعتبارنا وافتراضنا، وهي حقيقة واقعية ثابتة لا تتغير. وقد يقال هنا: ما هو سبب ذلك؟ وإلى أي أصل تعود هذه المسألة؟

ماهو أساس التقدم والتأخر الزماني؟

ذكر السبزواري كلاما لا يقبل التوجيه والتأويل أصلا في هذه المسألة حيث قال: ان انتساب كل من الماضي والمستقبل إلى الزمان غير متساويين.

وهنا نقول: ما هي أولوية الجزء المقدم بالنسبة إلى الجزء المؤخر في الانتساب إلى الزمان؟

من الواضح أنه ليس هنا أولوية، إلاّ ان الشراح والمحشين لم يوضحوا الأمر من هذه الجهة، وربما كان ذلك بسبب عدم توفر كلام لديهم هنا.

غير ان العلامة الطباطبائي ذكر ان مسألة الزمان ترجع إلى القوة والفعل؛ أي ان الأصل في التقدم والتأخر الزماني هو رابطة القوة والفعل، بينما لا وجود في المكان لمثل هذه الرابطة، حيث ان كل أجزاء المكان هي بنسبة واحدة فعلية

☜ بالنسبة لنا؛ لان الزمان بالنسبة لنا له حالات مختلفة، كما ذكرنا قبل قليل في مثال صوت بوق السيارة، الذي اختلفت فترة سماعنا له، تبعا لوضع حركة السيارة، وحالتنا بالنسبة لوضع السيارة من حركة أو سكون.

محضة، وليس بعضها فعلية بالنسبة إلى البعض الآخر. أو بعضها قوة بالنسبة إلى البعض الآخر.

أما الحركة والزمان فيتوفران على خصوصية كون هذه المرتبة بالفعل بالنسبة لسابقتها، كما أنها بالقوة بالنسبة إلى ما يليها، وهذا ما يعبر عنه أحيانا بـ «الصيرورة»، فواقعية الحركة هي واقعية الصيرورة، وكل مرتبة فيها هي إمكان للمرتبة اللاحقة، وكل مرتبة لاحقة هي صيرورة وفعلية لإمكان المرتبة السابقة.

المرتبة الزمانية المتقدمة هي التي تحمل فعلية أكثر

في مسألة القوة والفعل يكون ما هو بالقوة حاملا لفعلية المرتبة اللاحقة، ويكون كذلك حاملا لفعلية مابعدها، بل حاملا لكل المراتب اللاحقة.

وعلى هذا الأساس، كلّما تقدمنا نحو بداية الزمان، نجد ما يحمل فعلية أكثر[1]، بينما لو اتجهنا عكس ذلك نحو الأدنى، فسنجد ما يحمل فعلية أقل، فالأمس واليوم مثلا هما بالقوة بالنسبة للمستقبل، إلاّ ان الأمس هو بالفعل بالأمس، واليوم هو بالفعل اليوم وهما بالقوة بالنسبة للغد، أما الفرق بين الأمس واليوم، فان الأمس هو بالقوة بالنسبة لليوم، بينما اليوم ليس بالقوة بالنسبة لليوم، وإنما هو بالفعل بالنسبة لذاته.

وبناء على هذه الواقعية، يتضح ان العالم ينتقل من القوة إلى الفعل، وانّ تلك القوة هي التي تكون بالفعل، والمراتب التي تتوفر على نصيب أكبر من «بالقوة» هي التي تتقدم.

وبعبارة أخرى، ان المراتب المتقدمة هي التي تكون ظرفيتها للقوة أكبر، أما المراتب المتأخرة فهي التي تكون ظرفيتها للقوة أقل، فالأمس هو بالقوة للمستقبل، واليوم كذلك، ولكن المستقبل الذي يكون الأمس بالقوة بالنسبة له،

---

(١) ينبغي الانتباه إلى ان حامل الفعلية غير واجد الفعلية، فحامل الفعلية يعادل واجد استعداد الفعلية.

يتضمن اليوم أيضا، بينما المستقبل الذي يكون اليوم بالقوة بالنسبة له، هو مستقبل الأمس مطروحا منه اليوم، لأنّ اليوم لا يكون بالقوة لنفسه، وانما هو بالفعل بالنسبة لنفسه. هذا بيان لملاك التقدم والتأخر في باب الزمان[1].

---

(١) س: أليس هذا إرجاعا للمجهول إلى مجهول آخر؟ وهل عندما نقول ان ملاك التقدم الزماني هو القوة والفعل، يكون الأمر واضحا بهذا التعبير؟

ج: مما لا شك فيه سيتضح، إذ عندما نلاحظ العلاقة بين شيء وشيء آخر، يمكن أن نتصور عدة حالات (سندخل في بحث القوة والفعل، وان كان صاحب المنظومة قد ذكره بنحو مجمل)، وهي:

١ـ لا يوجد امكان في (ب) أن يكون (أ)، أو في (أ) أن يكون (ب)، أي لا (ب) تكون (أ)، ولا (أ) تكون (ب).

٢ـ إمكان (ب) موجود في (أ)، أي ان (أ) يمكن أن تكون (ب)، (أ) الآن لا تتضمن (ب)، ليست هي (ب) بالفعل، ولكن يمكن أن تكون (ب).

قد لا تكون (أ) هي (ج)، كما لا يمكن أن تكونها، بينما في الحالة السابقة لاحظنا ان (أ) ليس (ب)، ولكن يمكن أن تكون (ب)، بمعنى انها في طريق التحول لـ(ب).

وبعبارة أخرى: ان إمكان صيرورتها (ب) موجود، وهذه الحالة هي التي يطلق عليها «القوة والفعل». وما ذكرناه هنا لا علاقة له بالزمان أصلا.

وبهذا يتضح ان العلاقة بين القوة، والفعل، تعني ان شيئا ما يوجد فيه امكان صيرورة شيء آخر. وبعبارة أخرى ان هذا الشيء لديه ظرفية تسمح للشيء الآخر أن يتكون فيها (وان لم يكن الآن)، وعندما يوجد شيئان لديهما مثل هذه الظرفية لما يكون في المستقبل، وان ظرفية أحدهما أكبر من الآخر، نعبّر عن الأول بالمتقدم، والثاني بالمتأخر، فكل متقدم تكون ظرفية قوته أكبر بالنسبة إلى المستقبل، وكل مستقبل تكون ظرفية قوته أقل بالنسبة لمستقبله.

س: هي يعني قولنا: ان (أ) تصير (ب)، بمعنى أننا نعتبر هذه «الصيرورة» جزءا لازما في تعريف القوة والفعل، وحينئذ سيكون الزمان في هذه «الصيرورة» تحليليا؟ ☜

ج: كلا، لان نظير هذه الحالة يرد أحيانا في التعاريف، فيقال: إذا حللنا الكلمة الفلانية فسنحصل على «المعرَّف».

وهنا يقولون ان الأمر ليس كذلك، فلا يلزم من تصور «الصيرورة» تصور الزمان بنحو تفصيلي ابتداء، مع ان مفهوم الزمان لا ينفك عنها، إلا أنه لا يلزم تصور الزمان ابتداء، لكي نتصور «الصيرورة»، ولو فرضنا ان الزمان لا مدخلية له هنا (وان كان ذلك محالا) فان «الصيرورة» قابلة للتصور.

وعلى هذا الأساس يكون مفهوم «الصيرورة» قابلا للتصور، مع عدم تصور الزمان، وهذا ما يحصل في الانقلابات الدفعية، فإنه يمكن تصور انقلاب شيء إلى شيء آخر في آن ما، دون مدخلية للزمان، أي ان شيئا معينا يتحول إلى آخر في «آن» لا في زمان، وهذه «الصيرورة» كمصطلح تستعمل اليوم في الوجود التدريجي.

س: أهذه حركة في الواقع؟

ج: نعم، هي حركة، وإلا فان «الصيرورة» في الآن بالمعنى الذي نذكره في تعريف القوة والفعل، لا ضرورة لأخذ الزمان والتدرج بنظر الاعتبار فيها، ولذلك قسم أرسطو القوة والفعل إلى قسمين هما:

أـ القوة والفعل الدفعيان.

ب ـ القوة والفعل التدريجيان.

والقوة والفعل الدفعيان ما لا يحتاجان إلى زمان «عبّر عنه بالكون والفساد»، اما القوة والفعل التدريجيان فهما ما يحتاجان إلى زمان.

س: هل قال حكماؤنا كصدر المتألهين بالقوة وبالفعل الدفعيين؟

ج: كلا، لم يقبلوا هذا القول، وعدم قبولهم به، ليس من باب عدم تضمن تحول القوة إلى الفعل في مفهوم الزمان، بل من باب كونها مستحيلة.

س: هل تريدون القول: لأن تصور «الصيرورة» من دون زمان أمر ممكن، لذلك قسمها ارسطو هكذا؟

ج: نعم، هذا ما نريده.

☜ س: هل سيُطرح نفس هذا البحث في باب القوة والفعل؟

ج: كلا، ان صاحب المنظومة لم يتعرض للموضوع، فان بحث الحركة والأبحاث الأخرى التي طرقها الآخرون في باب القوة والفعل لم يذكرها السبزواري هنا، وإنّما تعرض لبحث الحركة في باب «الطبيعيات»، بينما ذكرهنا اربعة اصطلاحات فقط ثم تجاوز الموضوع.

س: هل ستبحثون مسألة القوة والفعل في هذا الدرس؟

ج: هنا في درس «المنظومة» كلا، لا نذكره إلا أنا درسنا باب «الطبيعيات» في المنظومة، أما إذا التزمنا بترتيب هذا الكتاب فلا، ولا ضرورة لهذا البحث الآن.

س: هل ما ذكرتموه، (من كون أجزاء الزمان المتقدمة هي بالقوة بالنسبة إلى الأجزاء المتأخرة، وأنها تحمل صيرورتها)، لا ينطبق على ما يقال بالنسبة للقوة والفعل في الأشياء الطبيعية والمادية؟ فالبذرة مثلا تتحول فعلا إلى نبتة، ولكن أجزاء الزمان بمثابة السلسلة المترابطة الأجزاء، أي ليس فيها تحول بالمعنى الأول؟

ج: كلا، أجزاء الزمان متحولة أيضا، وما تذكره من تحوّلٍ حاصل فيها، بل ان الزمان ذاته ليس هو إلا تحولا، وفي النهاية نلاحظ من خلال التحليل أنّنا ننتهي إلى أمر واحد، أي عندما نحلل الزمان نجد أنه يرجع إلى الحركة، وعندما نحلل الحركة ننتهي إلى المتحرك، وان كان الذهن هو الذي يوجد هذه الكثرة ابتداء، فيفصل الحركة عن الزمان، والزمان عن الحركة، والحركة عن المتحرك. بينما الحركة من هذه الجهة هي عين التحول، والزمان هو عبارة عن التحول التدريجي، الذي يكون فيه الفرق بين المقدار والمتقدر أمرا اعتباريا ذهنيا، وليس فرقا عينيا.

وبذلك يتضح أنه عندما نقول ـ مثلا ـ ان نواة التمر تتحول إلى نخلة، يتبادر إلى الذهن وجود شيء يحدث تحوّل في داخله، وان المتحوِّل والمتحوَّل إليه شيئان مستقلان، ولكن الواقع ليس كذلك لأن هذه النخلة هي عبارة عن تحوّل دائم، ولندع بحث مثل هذه المسائل إلى محلها.

س: ذكرتم ان التقدم والتأخر الزمانيين أمران حقيقيان، فهل هما حقيقتان بالنسبة ☜

لنا، أم ان ذلك أمر واقع مع قطع النظر عن وجودنا؟

ج: ان التقدم والتأخر الزمانيين أمران حقيقيان، في كل مكان من الوجود، ومادام الزمان موجودا .

س: هل التقدم والتأخر الزمانيان حقيقيان، مع وجود المدرك من أمثالنا. أم لا؟

ج: لو قيل بأنه حقيقي بلحاظ، لكان غير موجود فيما وراء وجودنا، مع ان هذا التقدم والتأخر موجودان بغض النظر عن وجود إدراكنا، أي ان هذه العلاقة قائمة بين الأشياء بقطع النظر عنا. وهذا يعني أنه لو لم يكن في هذا العالم انسان، فان تقدم بعض الحوادث «كانفصال الأرض عن الشمس» مثلا، متقدم على البعض الآخر «كوجود الماء على سطح الأرض»، وليس دورنا بالنسبة إلى هذه الحوادث إلا الإدراك، فإنه بعد الفحص والبحث والتدقيق اكتشفنا ان بعض الحوادث متقدم على البعض الآخر، من دون أن نعتبرها نحن أو يكون لافتراضنا أثر في ذلك، وإنّما هي حقيقة ثابتة.

س: إذاً ما هو معنى القول بانه لا وجود للتقدم والتأخر بالنسبة لذات الباري؟

ج: بالنسبة لذات الباري تعالى لا وجود للتقدم والتأخر، اما بالنسبة إلى الأشياء، فان الباري متقدم على جميع أجزاء الزمان، لأن الزمان يقع في مرتبة فعله تعالى، وهذا الفعل يقع في مراتب يتقدم بعضها على البعض الآخر.

فالزمان ـ من أوله إلى آخره ـ وهكذا كلّ الزمانيات تقع في مرتبة فعل الحق.

الفريدة الرابعة

في القوة والفعل

غرر:

في أقسامها

عـلى صُنُــوفٍ قُـوَّةٌ قَــدْ وَرَدَتْ	مِنها الَّذي مُقابِلَ الفعلِ ثَبَتَ
كَـذا الَّـذي يُقـابِلُ الضَّعـفَ وَمـا	يَكُـونُ مَبْـدأً التغَـيُّرِ أعلَمـا
وَقُــوَّةٌ إمّـــا بَــدَتْ مُنفعِلَـــةً	لِشَـيءٍ أو أشـيَا وَإمـا فاعِلَـةً
وَمَـعَ شُـعورٍ قـدرةَ الحَيـوَانِ سِـمْ	بِـصحَّةِ الفِعـلِ وَتَركِـهِ رُسِـمَ
وَمبـدأُ الـواحِـدِ إنْ لـم يَعْـدَمـا	بِفعلِه الشعورَ ذا نفسُ السَّما
إنْ يَـعْـدَمِ الـدَّركَ وقـوَّمَ المَحَــلَّ	طبيعةٌ إنْ في البسيطِ قَدْ حَصَلَ
وَصُـورةٌ نـوعيَّـــةٌ إذا انقـرَضَ	مُركَّبـاً وَدُونَ تقويـمٍ عَــرَضٌ
فَتِلْـكَ مَـعَ مُفَــارِقِي المَــوادِ	كُـلٌّ جُنُــودُ مبــدإِ المبــادِيْ
لِلقــدرةِ انســبْ قُــوَّةً فِعليَّـــةً	إنْ قــارنتْ بِــالعلمِ والمشِيَّـةِ
لِلقــوة الســبقُ زمـانّيـاً كــما	فِعـلٌ عليــها مطلقــاً تقدَّمــا

القوة والفعل

لم يذكر صاحب المنظومة هنا مبحثا فلسفيا مهما بخصوص مسألة القوة والفعل، ولم يتجاوز ما ذكره بيان بعض المصطلحات فقط. حيث ذكرنا سابقا

ان مصطلح القوة يستعمل في بعض الأحيان في مقابل الفعل بمعنى الاستعداد، كما يستعمل في أحيان أخرى مقابل الفعل بالمعنى المتداول في العلوم الطبيعية، أي بمعنى الطاقة ومبدأ الأثر.

والفرق بين المعنيين هو: ان القوة بمعنى الطاقة ومبدأ الأثر، ما نتعارف عليه من استعمالاتها الشائعة، كأن يُقال: ان في عضلات الإنسان قوة تساعد على الحركة، أو في الماكنة قوة هي التي تسبب حركتها، وغير ذلك من الاستعمالات.

واما القوة بمعنى الاستعداد، فتعني أنه يمكن أن يتحول الشيء إلى شيء آخر، أي الشيء الذي يوجد فيه إمكان صيرورة شيء آخر (كما أشرنا إلى ذلك في بحث السباق واللحوق)، ولذلك نعبّر عن هذا الشيء الذي حمل الاستعداد، بأنه يحمل الشيء الآخر بالقوة، وهذا الاستعداد هو الذي يصطلح عليه «القوة».

اما المسائل الأخرى التي ذُكرت هنا، فهي لا تعدو بعض الاصطلاحات، إذ قُسِّمت القوة التي هي بمعنى الطاقة إلى عدة أقسام أي ان القوة الفاعلة إمّا أن تكون مبدأ لأفعال مختلفة أو لفعل واحد.

والأولى: إمّا ان تكون ذات شعور وإما لا، وهكذا الثانية، وبذلك تكون الأقسام أربعة، وهي:

١ـ القوة المقرونة بالشعور، ويطلق عليها اسم «القدرة»، ويستعمل هذا الاصطلاح عادة في الأحياء ذات الحس والشعور، (وان استُعمل أحيانا في غير الأحياء، هذه الأيام، حيث يقال: قدرة الماكنة كذا، إلاّ ان هذا الاستعمال ربما كان مجازيا).

٢ـ القوة غير المقرونة بالشعور والادراك، وهي التي يصطلح عليها القوة النباتية.

٣ـ القوة التي تكون مبدأ لفعل واحد ذي حياة وشعور، وهي التي يعبر عنها بالنفس الفلكي.

٤ـ القوة غير المقترنة بالحياة والشعور، وهي ما يعبر عنها بـ «الطبيعة»،

كالقوة المغناطيسية، والقوى في كل الجمادات.

تلك مجرد اصطلاحات ذُكرت هنا، من دون أن تتضمن مباحث فلسفية مهمة، ولذا سنتجاوز هذا الموضوع إلى موضوع آخر، وهو مباحث الماهية، التي تعتبر من المباحث الذهنية الدقيقة[1].

---

(١) س: قد يقال: لماذا أغفل صاحب المنظومة بيان هذا المطلب هنا، مع ما عُرف عنه من الاهتمام بشرح أفكار «ملا صدرا»، أي لماذا نقل بحث الحركة إلى باب الطبيعيات، ولم يستوف بحث هذا الموضوع هنا؟

ج: برغم ان السبزواري يهتم بشرح آثار صدر المتألهين، ويسير على نهجه، لكنه أحيانا لا يقتفي أثره، وربما كان نقله لمبحث الحركة إلى باب الطبيعيات، لاعتقاده بأن هذا القسم، (وهو ما يصطلحون عليه بـ «السماع الطبيعي»، الذي يعود إلى بحث الالهيات) يرتبط بالطبيعيات، وان كانت الكليات في باب الطبيعيات بحسب مقاييسهم من أحكام الموجود بما هو موجود، لا من أحكام الجسم بما هو جسم.

س: هل يعني ذلك ان صاحب المنظومة يعتبر بحث الطبيعيات استمرارا لبحث الإلهيات؟

ج: كلا، ليس كل مباحث الطبيعيات، بل ذلك القسم الذي يسمى السماع الطبيعي، أي كليات الطبيعيات.

س: هل يعتبر ذلك استمرارا للإلهيات؟

ج: نعم، وهذا ما صرح به هو نفسه، حيث قال: «وإنما البحث عن الهيولي والصورة والجسم من الالهي، لأنها أحوال تعرض الموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا،...» ـ انظر بداية بحث الطبيعيات في شرح المنظومة .

الفريدة الخامسة

في الماهية ولواحقها

الماهية ولواحقها

(١)

غرر:

في تعريفها وبعض أحكامها

ما قيل في جوابِ ما الحقيقةْ ... مهيةٌ والذاتُ والحقيقةُ
قِيلتْ عليها مَعَ وُجودٍ خارجي ... وكلها المعقول ثانيا يَجي
وليستْ إلاّ هِيَ من حيثُ هِيَهْ ... مَرْتَبَةً نقائضٌ منتفيةْ
والكونُ في تلك انتِفا المقيَّدِ ... نَقيضُهُ دونَ انتِفا مُقيَّدِ
وَقدِّمَنْ سلباً على الحيثيةِ ... حتى يعم عارض المهيةِ
فانفِ به الوجودَ ذا التقييدِ لا ... مطلقهُ واتخِذنْهُ مثلا
والسَّلبَ خذهُ سالباً محصَّلا ... ولا اقتِضا ليس اقتضا ما قابَلا

غرر:

في اعتبارات الماهية

مخلوطةٌ، مُطلقةٌ، مُجرَّدهْ ... عند اعتباراتٍ عليها مُوردةٌ
مِنْ لا بشرطٍ وكذا بشرطِ شَيْ ... ومَعْنِيَيْ بشرطِ لا استمعْ إليّ

فـأوَّلٌ حـذفُ جـميـعِ مـاعـدا والثانِ كالحَيَوانِ جزءاً قد بَدَا
ولا بشـرطٍ كـانَ لاثنـينِ نُمِـيَ مـن أولِ قسـمٍ وثـانٍ مُقسَـمِ
وَهـو بِكلّـي طبيعـيٍّ وُصِـفَ وكـونُهُ من كونِ قِسميَّهِ كشِفَ

غرر:

تعريف الماهية وقسم من أحكامها

ما قِيل في جوابِ ما الحقيقةٍ مهِيَّةٌ، والذاتُ والحقيقةُ
قِيلت عليها مَعَ وجودٍ خارجي وكلها المعقول ثانيا يَجي
وَليستْ إلاّ هـي من حيثُ هَيَهْ مُرتبـةُ نقـائـضٌ منتفيـة

مما يُبحث في الفلسفة بعض الأبحاث، التي تُدرج تحت عنوان مباحث الماهية، وقد ذكرنا فيما مضى أنّ الجامع المشترك بين جميع مباحث الفلسفة، هو أنها تبحث في أحوال الموجود بما هو موجود، أي ان هذه الأحكام انما هي للموجود من حيث هو موجود، وليست هي أحكامه من حيث هو شيء خاص أو طبيعة معينة، والماهية هي أحد أحكام الموجود بما هو موجود.

وفيما يلي بيان لتعريف الماهية، لكي ندخل فيما بعد في بيان اعتباراتها وأقسامها وأنواعها و...

تعريف الماهية

نذكر أولا التعريف اللغوي لكلمة ماهية. الماهية في اللغة مأخوذة من «ماهي» أو «ما هو»، وهي في الأصل «ما هوية»، ثم خُففت لفظيا، حتى أضحت «ماهية».

إذا أصل مسألة الماهية هو السؤال عن «أي شيء هو»، فانّ هنالك نوعين من التصور لدى الإنسان عن الأشياء المحيطة به، أو بعبارة أخرى أنه يشخص حيثيتين في الأشياء، الأولى هي وجود الأشياء، والثانية هي ماهية الأشياء «أي شيء هو هذا الوجود؟»، فتارة يكون السؤال عن وجود الشيء الذي يقابل

عدمه، كأن نقول:

هل الخط المستقيم موجود في العالم أم لا؟

أو هل الدائرة موجودة في العالم أم لا؟

أو هل الإنسان موجود في العالم أم لا؟

أو هل العالم موجود خارج الذهن أم لا؟

بمعنى ان البحث يدور حول الوجود المقابل للعدم.

وتارة يكون السؤال عن «أي شيء هو في ذاته»، فنقول مثلا:

«ماهي» الدائرة؟

« ما هو» الخط المستقيم؟

«ما هو » المثلث؟

وجواب هذه الأسئلة هو ما يسمى بـ «التعريف»، أي ان أجوبة هذه الأسئلة، التي هي عبارة عن السؤال بـ«أي شيء هو»، انما هي تعاريف في الواقع.

ضرورة معرفة علامات الاستفهام

من أجل أن نعرف تصورات وأفكار الإنسان المختلفة عن الأشياء المحيطة به، وكونه يرصد هذه الأشياء من خلال زوايا وأبعاد ذهنية مختلفة، ينبغي لنا أن نتعرف على أدوات الاستفهام في كل لغة. ومع ان بعض أدوات الاستفهام حروف، فيما بعضها الآخر أسماء، لكن حقيقة الاستفهام هي هي على كل حال. ولعل البحث في تنوع الأسئلة الذهنية عن الأشياء، يعتبر من البحوث النافعة والطريفة؛ لأن هذا التنوع في الاستفهامات الذهنية، يكشف عن تنوع المجهولات، إذ لمّا كانت المجهولات متعددة فانّ الاستفهامات حولها تختلف وتتعدد تبعا لها، حيث يسأل الإنسان عن تلك المجهولات بما هي مجهولات، ويسعى للحصول على علم بجهاتها المجهولة، ولذلك تتنوع معلوماته أيضا.

وبعبارة أخرى، ان تعدد الاستفهامات الذهنية، بمعنى أنها تكون على كيفيات مختلفة، في إثارة الأسئلة، تكشف عن اختلاف المجهولات، لأن الإنسان يسأل عمّا يجهله من أشياء.

وهكذا فان اختلاف المجهولات، يكشف عن اختلاف المعلومات، كما ان اختلاف المعلومات يدل على اختلاف جهات الأشياء؛ ولأن جهات الأشياء متنوعة ومختلفة، يتنوع العلم لها تبعا لذلك. من هنا ربما تنشأ عدة علوم حول شيء واحد، كما أنه يمكن أن تتنوع كيفيات وأنواع الجهل لدينا حول الشيء الواحد ايضا، ولذا تنشأ أسئلة عديدة حول هذا الشيء.

وهكذا سرعان ما يتحول البحث اللغوي في أول الأمر إلى بحث في المعاني والمفاهيم؛ أي يصبح بحثا في الأسئلة التي تعرض على الذهن، وهذه الأسئلة المتنوعة تعكس تعدد وتنوع المجهولات، ومن ثم تتنوع المعلومات تبعا لذلك، حيث يرصد الذهن جهات الأشياء المختلفة، ولذلك يطرح عدة أسئلة حول شيء واحد في آن واحد.

فعندما يقرع سمع الإنسان لفظ معين، كاسم طير يجهله، ولنفرض أنه «البازي» مثلا، فانّ أول سؤال يتبادر إلى الذهن، هو عن المعنى الذي وضع له هذا اللفظ، أي عن المعنى اللغوي، وعندئذ يكون الجواب: ان هذا اسم لطائر معين من الطيور وبعد أن يعرف المعنى اللغوي لهذه الكلمة، يتبادر سؤال آخر ـ يتجاوز حدود اللغة، وهو السؤال بـ «ما هو» ـ على فرض عدم معرفته طبعا ـ أي استفهام عن ماهيته وبيان خصائصه، ثم يرد سؤال آخر، عمّا إذا كان موجودا أم لا؟ كما هو في سؤال الإنسان عن المخلوقات العجيبة، التي تطرق سمعه.

ومن المعلوم ان السؤال عن الوجود غير السؤال عن الماهية، إذ يسأل أولا بـ «ما هو» ثم هل هو موجود فعلا (ينبغي الانتباه إلى ان الوجود مقدم على «ما هو» بمعنى معين، و«ما هو» مقدم على الوجود بمعنى آخر).

بعد أن يفرغ الإنسان من أسئلته الأساسية، وأهمها سواله عن «ما إذا كان موجودا»، يسأل عن أحوال المجهول، فمثلا في مثال طير «البازي» يسأل عن خصائصه، وهل هو من الطيور الجارحة أم لا؟ وهل هو من فصيلة كذا أم لا؟... وغيرها.

أدوات الاستفهام

تستعمل أداة الاستفهام «ما» للسؤال عن «أي شيء هو»، بينما تستعمل الأداة «هل» أو «أ» للسؤال عن وجود الشيء، فيقال مثلا: هل هو موجود؟ أو: أموجود هو؟

وبعد أن يثبت وجود الشيء، ترد مجموعة أخرى من الأسئلة، يكون فيها السؤال عن خصائص وصفات الشيء، من خلال أداة الاستفهام «هل»، أو «أ»، فيقال مثلا: هل طير البازي آكل للحم؟

كما ان هناك نوعا آخر من الأسئلة، تستعمل فيها أداة الاستفهام «لماذا»، أو أداة الاستفهام «كيف»، حيث تستعمل كل منهما للسؤال عن جهة من جهات الأشياء المجهولة، التي يحاول الذهن أن يحيط بها علما.

ومما ينبغي الاشارة له، ان السؤال عن الكيفية، الذي تستعمل فيه اداة الاستفهام «كيف»، غيرالسؤال عن الوجود والماهية الذي تستعمل فيه أداة الاستفهام «هل»، و «ما هو»، كما أنه غير السؤال الذي تستعمل فيه أداة الاستفهام «لماذا»[1].

وهناك أنواع أخرى من الأسئلة، منها السؤال عن الكمية «أي مقدار هو»، سواء كانت الكمية حجما أم عددا أم مسافة، حيث تستعمل فيه أداة الاستفهام «كم» عادة.

---

(١) س: هل يصح ان تكون هذه الأسئلة في مورد شيء واحد؟

ج: نعم.

س: ومن جهة واحدة؟

ج: لا يمكن أن تكون من جهة واحدة، لأنها تعالج جوانب متعددة، حيث أشرنا إلى ان اللغات المتعددة، تدل على الأسئلة المتعددة، كما ان تعدد الأسئلة، يدل على تعدد المجهولات، وهي بدورها تكشف عن تعدد المعلومات، التي تدل على تعدد جهات الأشياء.

اما السؤال عن الزمان، فتستعمل فيه أداة الاستفهام «متى»، كما في السؤال عن زمان وقوع الحوادث، والمواليد، والوفيات، ...وغيرها.

بينما تستعمل أداة الاستفهام «أين» للسؤال عن المكان، وهكذا تستعمل الأداة «أي» للسؤال عن الشيء المردد بين شيئين أو أكثر، فمثلا عندما تقول: رأيت أحد أولاد زيد، يمكن أن يُسأل بـ «أي» لتحديد مَنْ هو المشاهد من أولاد زيد.

وهناك أدوات أخرى للاستفهام يُسأل بها عن جهات أخرى.

يمكن أن تُطرح هذه الأسئلة المتنوعة، لكي تكشف عن الأبعاد المختلفة المجهولة للأشياء، لكن ذلك لا يعني لزوم توفر تمام هذه الأبعاد في شيء واحد، بل ان هذه الأسئلة وغيرها تنقدح في ذهن الإنسان.

وقد تعود بعض الأسئلة في نهاية الأمر إلى سؤال واحد، في بعض الموجودات، فمثلا قد يتحد السؤال بـ «ماهو»، و«هل هو موجود»، فيما اذا كان الوجود والماهية متحدين، كما قد يتحد معها السؤال بـ «لماذا».

اما كيف يكون ذلك، وهل يمكن أن يتحد وجود شيء بماهيته، فتكون ماهيته عين وجوده، ووجوده عين ماهيته، و«لماذا» غير خارجة عن ذاته؟ (فإننا الآن لسنا بصدد بيان ذلك)، وانّ ما نريد إجماله، هو ان جميع هذه الأسئلة تُثار عادة من قبل الإنسان، وانّ هذا التنوع في الأسئلة يكشف عن الأبعاد والجوانب المختلفة للاشياء، فلو لم يكن الذهن قد تصور هذه الأبعاد المختلفة، لما استطاع أن يُلقي هذه الأسئلة المتنوعة.

وهذا الاختلاف تارة يكون في عالم العين، وأخرى يكون في عالم الذهن فقط، بمعنى ان الذهن هو الذي يكشف هذه الجوانب المختلفة عندما يقوم بتحليل هذه الأشياء، مع العلم ان التحليل الذهني غير التحليل العيني، ففي التحليل العيني «وهو التجزئة»، يمكن تجزئة الشيء وإعادة تركيبه في الخارج.

وتعتبر قابلية الاشياء على التحليل، وبعبارة أصح قدرة الذهن على تحليل الأشياء تحليلا يغاير التحليل الخارج، من المسائل المهمة التي تُبحث في الفلسفة والمنطق.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن في مسألة التحليل الخارجي، يدور البحث حول الجزء والكل، حيث تتم تجزئة الشيء وتحليله، إلى أجزائه الخارجية. أو إعادة تركيب وتأليف تلك الأجزاء، اما في مسألة التحليل الذهني، فانّ البحث يدور حول الجزئي والكلي، أي الأشياء التي تشترك بحقيقة واحدة.

فمثلا يكون التحليل الخارجي للماء أو الإنسان أو غيرهما، بإرجاعه إلى العناصر والمكوّنات الأولية، حسب ما تُتيحه الوسائل المتوفرة، بينما لا يكون التحليل الذهني هكذا، إذ يمكن تقسيم الحيوانات أو النباتات أو غيرها، إلى مجموعات وأقسام عديدة، كما في تقسيم الحيوانات إلى وحيدة الخلية أو متعددة، ثم تقسيم ذات الخلية الواحدة إلى أقسام عديدة، وهكذا المتعددة الخلية.

وبذلك يتضح ان الجهات المختلفة للأشياء، تكون تارة ذات جوانب عينية، مختلفة فيما بينها في الخارج، كالكمية والكيفية، وتارة أخرى تكون الكثرة ناشئة من قبل الذهن، وبعبارة أخرى قد يكون السؤال عن الحجم، أو المسافة، أو الطول (الكمية)، أو يكون عن الحرارة، أو البرودة... (الكيفية)، ومع كون الشيء واحدا، فان الأسئلة حوله مختلفة، كما أنها قابلة للانفكاك عن بعضها، إذ يمكن أن تكون كيفيته ثابتة وكيمته متغيرة أو بالعكس، ولذلك تختلف وتتنوع الأسئلة، التي يثيرها الذهن حول الأشياء[1].

---

(١) س: ما هو المثال على ثبات المقدار وتغير الكيفية؟

ج: يمكن أن نمثل بالماء، فان وزنه ثابت؛ ولكن كيفياته من حرارة وبرودة متغيرة.

س: ولكن هنا كمية ذات حرارة تتناسب معها؟

ج: صحيح ان هذه الحرارة بدرجة معينة، ولكن هنا كميتان.

س: هل يعني ذلك ان كمية الماء ثابتة، اما الكمية الأُخرى التي تتغير ـ أي درجة الحرارة ـ فان تغييرها يتعلق بالكيفية؟

ج: نعم، الماء له كمية وكيفية، وقد تقدم قولنا في مسألة الحرارة سابقا، انّه إذا اعتبرنا الحرارة كيفية، فان كمية الحرارة لاتتغير، وما نعبر عنه بارتفاع درجة الحرارة، ⇐

ليس الا تعبيرا فقط، لان الحرارة في الحقيقة تشتد و لا تزداد كميتها، و لكن عندما نقيسها بشيء كميّ آخر، نسمي اشتدادها ازديادا للكمية.

فنحن نحس باشتداد الحرارة من خلال مقياسها، الذي يرتفع درجة درجة، تبعا لارتفاع الحرارة، وبذلك يتحول الاشتداد إلى زيادة الكمية في اذهاننا، وعندئذ نقول: «زادت كمية الحرارة»، وان لم يكن هناك في الواقع ازدياد للكمية.

س: الفيزياء الحديثة ترجع الحرارة إلى الكمية؟

ج: أعلم بذلك.

س: هذه كيفية ثانوية تعود إلى الكيفية الأولية؟

ج: ذكرنا غير مرة ان الحرارة، بل تمام الكيفيات المادية المعروفة اليوم، يختلف تعريفها الحديث عن تعريف القدماء لها، ولذا لايصدق تعريف القدماء عليها، أي ان هذه لم تعد كيفيات كما قال القدماء، فالقدماء كانوا ـ مثلا ـ يعتبرون اللون حالة تعرض على الجسم، وليس هو الضوء الذي يسقط على الجسم، كما هو معروف اليوم، وبذلك لا يعتبر اللون ـ طبقا لرأي المتأخرين ـ كيفية أصلا.

وليس ذلك إلا مثالا، وإلا فلعل كل ما كان يعتبره القدماء في عالم المادة والطبيعة من الكيفيات، ليس له وجود كذلك هذا اليوم.

وهكذا الحال في عالم النفسانيات، فما قيل إنّه من الكيفيات النفسانية، أضحى اليوم موردا للمناقشة في الفلسفة، كالعلم والإرادة... وغيرها.

س: إذاً البحث والمناقشة في مسألة الكيفية؟

ج: نعم، كما سيأتي في باب المقولات، فان المناقشة في مسألة الكيفية، وكذلك مسألة الكمية، فإنها قابلة للنقد والمناقشة أيضا، ولذا لا يصح ان نقول: ان الحديد تزداد كميته بالحرارة.

س: أليس يزداد طوله، والطول كمية؟

ج: لو كنا نحسب الحديد كما يعتقد القدماء، أي ان هذه القطعة منه، عبارة عن وحدة واحدة ممتدة، فان الزيادة في طولها تكون زيادة في الكمية.

وعلى أية حال فان المنطقيين يعتقدون ان ثلاثة أنواع من الأسئلة فقط، هي التي تقع في دائرة اهتمامهم، والتي هي ذات قيمة عندهم، وأما غيرها فهي تعود في نهاية الأمر لها، ولذلك ذهبوا إلى ان القيمة المنطقية انما تكون لهذه الثلاثة، أما ما عداها فهي إما أنْ ترجع لها في النهاية، أو لا تكون ذات قيمة منطقية.

وقد أحال السبزواري هذه المسألة إلى ما ذكره في «المنظومة: قسم المنطق»، حيث قال:

أُسُّ المطالِبِ ثَلاثةٌ عُلِمْ   مطلبُ ما، مطلبُ هَل، مطلبُ لَمْ

بمعنى ان أساس المطالب حسب هذا القول ثلاثة، وهي: السؤال بـ«لم» أي لماذا؟ أما ما تبقى من الأسئلة، فليس ذا قيمة منطقية[1]، وما كان ذا قيمة مرجعه إلى الأسئلة الثلاثة، وأغلب هذه الأسئلة، قد ترجع عند التحليل، إلى السؤال بـ «هل».

كما ان كل واحد من هذه الأسئلة بـ «ما، وهل، ولم»، يمكن أن يُطرح

☜ اما لو اعتمدنا التفسير الحديث الذي يقول: ان زيادة الطول تنشأ من زيادة الفواصل بين الجزئيات، فلا يمكن عندئذٍ أن تزيد الكمية.

وهذا نظير مجموعة الأفراد الذين يجلسون على شكل دائرة، فإذا وسعت الدائرة، تزداد الفواصل بين أفراد المجموعة، من هنا لا تكون هذه الزيادة زيادة في الكمية، لأنه ليس هناك محيط متصل، لكي يقال: ازداد محيط الدائرة، وانما تحققت الزيادة من خلال اتساع الفاصلة بين الأفراد، وسيأتي الكلام عن هذا الموضوع في محله.

(١) س: ما هو المقصود بالقيمة المنطقية؟

ج: تعني القيمة المنطقية، أن يكون للكلام أثر وقيمة، بالنسبة لتفكير الإنسان، من خلال جوانب التفكير المتعددة، كالمعرفة، والقياس، والتعريف، والقسمة... وغيرها، فان كان له دور في جوانب التفكير هذه، تكون له قيمة منطقية.

والأسئلة الثلاثة المذكورة، تلعب دورا مهما في تفكير الإنسان، ان على مستوى التصورات أو التصديقات، بينما الأسئلة الأخرى ليس لها مثل هذا الدور.

بكيفيتين، وهذا يعني أنه يمكن أن نسأل بنوعين من الأسئلة من خلال الأدوات «ما»، و«هل»، و«لم»، بمعنى ان الأداة «ما» تارة تكون شارحة، وأخرى تكون حقيقية، والمراد من «ما» الشارحة، هي: الأداة التي يسأل بها عن ماهية الشيء، قبل التحقق من وجوده، كسؤالنا عن العنقاء قبل السؤال عن أنها موجودة أم لا؟ إذ كثيرا ما تُذكر العنقاء في التراث الأدبي والشعري، فما هي العنقاء؟

وهذا النوع من الأسئلة يعبَّر عن «ما» فيها، اسم «ما» الشارحة؛ أي ان قيمة هذه الأسئلة هي شرح الاسم فقط، وتحديد المعنى اللغوي، وذلك لأنه لم يتم التحقق من وجود العنقاء حتى الآن، وهل هي موجودة أم لا؟، وهكذا يكون محور السؤال هو تحديد معنى العنقاء التي يذكرها الناس، وعندئذ لم يتجاوز السؤال شرح الاسم، والحال نفسه لو سأل أحدٌ عن معنى الجن مثلا، مع فرض عدم معرفته بانّ الجن حقيقة موجودة في العالم أم لا، فيكون السؤال حينئذ عن شرح الاسم؛ أي ما هو المراد بهذا اللفظ ولأيّ معنى وضع؟

ما الحقيقية

ليس المراد هنا لفظ «ما»، وإنّما المراد هو معرفة حقيقة الشيء، بعد أن تكون الحقيقة أمرا ثابتا وواقعية محققة الوجود.

ومثال ذلك، أنّنا نعلم بوجود حقيقة ذات واقعية، هي «الكهرباء»، من خلال آثارها، كالحرارة والضوء.... وغير ذلك، ولذا عندما يسأل أحدٌ عن الكهرباء، بقوله: ما هي الكهرباء؟ فإنّه لا يريد معرفة معنى اللفظ، وإنّما المراد هو معرفة حقيقة الكهرباء. وذلك لأن تصور معنى الكهرباء واضح في الذهن، وليس المراد تحديد هذا المعنى، وانما المراد الوقوف على ذات الحقيقة، وهكذا الحال لو ورد سؤال عن: ما هو الإنسان؟ فالمراد هو تحديد حقيقة الإنسان.

وتسمى «ما» في مثل هذه الأسئلة «ما الحقيقية».

السؤال بـ«هل»

هنالك في الواقع ثلاثة أنواع من الأسئلة، ففي المرحلة الأولى يكون السؤال عن «ما» الشارحة، أي «ماذا يعني القائل بهذا اللفظ»، وفي المرحلة الثانية يكون السؤال عن وجود الشيء، بمعنى ان الذهن يحاول أن يعرف ما اذا كان هذا الشيء أمرا واقعيا أم لا، ثم في المرحلة الثالثة، بعد أن يتضح ويثبت وجود الشيء، يأتي السؤال عن حقيقة هذه الواقعية.

إذاً السؤال بـ«هل»، يقع بين سؤالين بـ «ما»، وان كانت المسألة متشابكة بحسب قول صاحب المنظومة[1].

كما ان «هل» نفسها تارة تستعمل في السؤال عن وجود الشيء، فيقال: هل يوجد هذا الشيء؟، كما في قولنا: هل الجن موجود؟، أي ان الذهن هنا يريد معرفة ما إذا كان هذا الشيء موجودا أم لا، وتارة أخرى تستعمل «هل» في مرحلة أخرى للسؤال عن حالة من حالات الشيء الذي عُلِم بوجوده، حيث يقال: هل طير البطريق يعيش في المناطق الاستوائية أو القطبية؟

فالسؤال هنا ليس عن وجود طير البطريق، الذي عرفنا وجوده في مرحلة سابقة، وانما هو عن حالة معينة من حالاته، وهذه الحالة تارة تكون كيفية، واخرى كمية، وثالثة إضافة... من هنا فالزمان، والمكان، والكيفية، والكمية،

---

(١) س: ما هو التفاوت والاختلاف بين السؤالين؟

ألا يبدو ان هل متكررة؟ ألم يحصل خلط في الموضوع؟

ج: كلا، لا وجود للخلط.

س: أليس هنالك مرحلتان: مرحلة الذات ومرحلة الوجود؟

ج: نعم، ان الذات حسب اصطلاحهم ـ كما سنشير إلى ذلك ـ لها معنى خاص معين، ومقصودهم من الذات هو الحقيقة، وهو مايقصده صاحب المنظومة حين يعبر بالذات، وهو كذلك، وقد تستعمل الذات، ويراد بها المعنى المقصود، والذي لم يتحقق وجوده بعد.

والاضافة... تكون كلها منضوية تحت الأداة «هل»، وهذه في الواقع حالة ثانوية للأشياء؛ أي ان الحالة الأولية هي التحقق من أصل وجودها، ومن ثم السؤال عن حالاتها. وهذا يعني ان هنالك نوعين للسؤال بـ «هل»، وهما: هل البسيطة، وهل المركبة، فتارة يكون السؤال عن أصل وجود الشيء، هل وجوده محقق؟، فيكون السؤال آنئذ بهل البسيطة، وأخرى يكون السؤال عن حالة من حالاته، بعد العلم بتحقق وجوده، فيكون السؤال عندئذ بهل المركبة، حيث يقال: هل هذا الشيء الموجود، له هذه الحالة أم لا؟

و«هل المركبة» هي التي ذكرها الفيلسوف راسل وأتباعه في بعض القضايا، وهي القضايا التي تنحل إلى قضيتين، ولذلك أوردوا على المنطق الأرسطي، عدم تنبهه إلى كون هذا النوع من القضايا هو عبارة عن قضيتين، فنشأت نتيجة لذلك بعض الاشتباهات. فمثلا عندما نقول: مدينة بغداد يشطرها نهر دجلة نصفين، تنحل هذه القضية إلى قضيتين، وهما:

أ ـ مدينة بغداد موجودة.

ب ـ مدينة بغداد يشطرها نهر دجلة.

إذاً مثل هذه القضية تؤدي دور قضيتين. وتسمى مثل هذه القضايا، بـ«القضايا المركبة»، بحسب اصطلاح الحكماء، أو «الهليّات المركبة»، ويصطلح عليها اصطلاحات اخرى، تعبر كلها عن معنى واحد، فتارة تسمى «هل المركبة» و«هل البسيطة»، وأخرى تسمى «قضية مركبة» و«قضية بسيطة»، وثالثة تسمى «القضايا الثنائية» و«القضايا الثلاثية»، أي القضايا ذات الجزأين، والقضايا ذات الأجزاء الثلاثة، كما ان لها تسمية أخرى، وهي: قضايا كان التامة، وقضايا كان الناقصة.

وتستعمل هذه الاصطلاحات لدى الحكماء، والمناطقة، والأصوليين، كلّ حسب اصطلاحه، إلا أنها تصب جميعا في معنى واحد[1].

---

(١) س: أليست قاعدة الفرعية تستنبط من هنا؟

السؤال بـ «لم»

ثم يرد السؤال في مرحلة أخرى عن «السبب» بـ«لم»، وهذا السؤال تارة يكون عن العلة الفاعلية، واخرى عن العلة الغائية (مع ان العلة الغائية تعود إلى العلة الفاعلية بلحاظ ما). وبعبارة أخرى، يقال مرّة لِمَ تحرك هذا الجسم؟ أي المقصود معرفة السبب المباشر الذي حرّكه، معرفة القوة والفاعل الذي سبّب الحركة، والشيء الذي حرّك هذا الجسم.

ومرة يقال: لِمَ تحرك زيد في الساعة الفلانية؟

أي نريد ان نعرف الباعث على الحركة وغايتها، دون القوة المحركة، وحسب ما هو معروف فان كلا السؤالين يُطرح، بالاعتماد على أداة الاستفهام «لمَ».

ولسنا هنا بصدد التحليل لبيان الفرق بينهما، ولكن ينبغي أن ننتبه إلى أن هناك نوعين من الأسئلة بـ «لم»، فقد تكون «لم» ثبوتية، وقد تكون «لم» إثباتية، والأولى يكون السؤال فيها عن العلة في متن الواقع، يعني علة الوجود العيني للشيء، فمثلا ربما ترتفع درجة الحرارة عند المريض، فيقال: لم ارتفعت درجة الحرارة؟

ولكن قد نطرح أحيانا بعض الأسئلة بـ «لم»، ونتوخى من خلالها معرفة الدليل، كما لو تشاور طبيبان من أجل معرفة سبب ارتفاع درجة حرارة المريض، فيعرض أحدهما سببا ما، فيقول له الآخر مستفهما: لماذا؟

والسؤال هنا عن الدليل؛ أي عن العلامات والأعراض التي اعتمد عليها في ذكر هذا السبب للحُمّى. إذا قد يكون السؤال بـ «لم» للتعرف على الدليل، أي أنه سؤال عن العلة التي أوجدت هذا الشيء على لوح الواقع، فالدليل يعطينا العلم.

ج: بلى، ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، تجري في الهليّات المركبّة، وليس في الهليات البسيطة.

وبعبارة أخرى، هو علة إيجاد علمنا بالشيء، وليس هو علة إيجاد نفس الشيء، وإنْ كان الدليل ذاته معلولا لهذا الشيء، ولكنّه علة للعلم به، كما هو الحال في الأمراض، فلو فرضنا ان شخصا ما كان مصابا بمرض التدرن الرئوي، والمعروف ان الاصابة بهذا المرض تسببها بكتريا معينة تسمى بـ «عُصيّات كوخ»، وانّ لهذا المرض أعراضا معينة، منها السعال و...، فالسُعال دليل وعلامة على المرض، وليس هو علة المرض، وإنّما ـ في الواقع ـ السعال معلول للمرض وناتج عنه.

اما في الذهن فيكون الأمر على العكس من ذلك، فقد يتبادر ابتداء، ان السُعال علة للتدرن، بينما في الواقع الوجود العيني للتدرن، هو علة الوجود العيني للسعال، خلافا للوجود العلمي للسعال، الذي يكون علة للوجود العلمي للتدرن، أي ان علمنا بالتدرن معلول لعلمنا بالسعال.

والسعال هنا دليل، ويصطلح على هذا الدليل الواسطة في الاثبات، وقد تكون الواسطة في الاثبات عين الواسطة في الثبوت، أو لا تكون كذلك.

من هنا يقال: اذا كانت الواسطة في الثبوت عين الواسطة في الإثبات، يكون البرهان عندئذ برهانا لميّا، كما لو اطلع الطبيب على علة المرض، واكتشف المرض من خلال ذلك. ام إن الواسطة في الإثبات قد لا تكون واسطة في الثبوت، وعندئذ يكون البرهان إنيّا وليس لميّا.

وبذلك يتضح ان الاستفهام بـ «لم»، تارة يكون عن العلة، أي الواسطة في الثبوت، واخرى يكون عن الدليل، أي الواسطة في الإثبات.

ومن المناسب ان نشير هنا إلى ما أورده الفيلسوف هيغل بهذا الصدد (والذي أعطى فلسفته من أولها إلى آخرها صبغة خاصة)، حيث ذهب إلى ان الفلاسفة ارادوا أو يريدون تفسير العالم على أساس قانون العلية، اما أنا «هيغل» فان تفسيري يعتمد على الدليل، حيث أرى أنه لا يمكن تفسير الظواهر الكونية على أساس العلية، وإنّما على أساس الدليل، لأن حركة العالم هي من نوع حركة الدليل.

إلاّ ان الأمر ليس كذلك، لأن حركة الذهن فيما يتعلق بالقضايا التي يتعرف عليها، غير الحركة والجريان في العالم العيني الخارجي، بل ان عمل الذهن (أي اكتشافه للحقيقة وما يجري في الخارج) قد يجري بعكس ما يجري في الخارج.

ولكي يتضح هذا الأمر نستعير المثال السابق، وهو الإصابة بمرض التدرن الرئوي، فان الاصابة بهذا المرض في الخارج تجري وفق ما يأتي:

في المرحلة الأولى يخترق الميكروب مناعة جسم الإنسان، ثم يحدث التهاب الرئة، وبعد ذلك تظهر الأعراض على الإنسان المصاب بالمرض، كالسُعال وغيرها، في المرحلة الأخيرة.

بينما يجري اكتشاف المرض بطريقة معاكسة، حيث يلاحظ الطبيب الأعراض أولا، ومن خلالها يتعرف على التهاب الرئة، الذي يحصل بواسطته علم لدى الطبيب بوجود الميكروب الذي سبب الإصابة بالتدرن الرئوي.

ولكن مع ان الذهن اكتشف المرض، بخلاف ما حدث عليه في الخارج؛ أي أنه انتقل من العلم بالسعال إلى العلم بالالتهاب إلى العلم بوجود الميكروب، فإنه يحكم بأن الميكروب هو سبب الإصابة بالالتهاب، أي هو علة والالتهاب معلول، كما أن السُعال معلول للمعلول، أي ان السُعال معلول للالتهاب. وبذلك تحركت المعرفة في الذهن باتجاه معاكس، لما جرت عليه وقائع المرض في الخارج.

ومن الجدير أن نشير إلى أن فلسفة هيغل تمتاز عن غيرها، بما ذهب إليه من أن المعقول، والمحسوس، والعين، والذهن، تعمل كلها بطريقة واحدة، وتجري بنحو واحد، بل ذهب إلى ان الذهن والعين كليهما شيء واحد لاشيئان، أي أنه يعتقد بأن القول باثنينية الذهن والخارج قول خاطئ، ولذا يعتبر ان تكامل العالم تكامل العلم، وتكامل العلم تكامل الفلسفة، وكما ان الذهن يبدأ حركته دائما من خلال الدليل، فإن عالم العين يكون كذلك، أي ان ما يجري في العالم مطابق لما يجري في الذهن، فطريقة استدلال الذهن، هي نفسها ما يجري في عالم العين.

من هنا يبدأ ديالكتيك هيغل، فما يقوله الآخرون حول ما يكون في الذهن منشأ للكثرة والتعدد، والانتزاع والاستدلال، وأنه بخلاف عالم العين، يرفضه هيغل؛ لأنه يعتقد ان الذهن والعين أمر واحد.

بناء على ذلك قدّم هيغل تفسيرا آخر للحركة، حيث ذهب إلى ان الحركة ناشئة عن التضاد، وليس معنى كونها عن التضاد، أنه يقول بالعلية، وإنّما يقول: ان الحركة تنتج من التضاد، وهي نتيجة للتضاد وليست معلولة له؛ أي كما أنه يمكن أن نحصل على نتيجة معينة من خلال إجراء قاعدتين رياضيتين، فان كون الحركة ناتجة من التضاد بمثابة ذلك.

في ضوء ذلك لم يجد هيغل فرقا بين «لِمَ الثبوتية»، و«لِمَ الإثباتية» لأنه يعتقد بعدم الفرق بين الذهن والخارج في عملية الاستنتاج، فالاستنتاج يعني الخارج، والخارج يعني الاستنتاج، كلاهما أمر واحد، أي يكون عالم العين أنا، وأنا عالم العين[1].

---

(١) س: هل يعني ذلك أنه يعتبر العالم ذهنا فعالا؟

ج: ويمكن القول إنه يعتبر كل الأذهان عالما فعالا.

س: لعل ما يناسب اصطلاحه ان نقول: ان العالم عبارة عن ذهن فعال؟

ج: كلا.

س: أليس يتحدث هو عن الدليل، لا عن العلة؟

ج: هو يقول: ان العالم هو الدليل أصلا، وهو لا يعتبر الدليل من مختصات الذهن، بل يقول ان من الخطأ فصل الذهن عن العين.

س: أليس يذكر مصطلح الذهن والعين؟

ج: انه يستعمل مصطلحي الذهن والعين، ولكنه لا يقول بالتمايز بينهما، لأن القول بالتمايز، تارة يتمثل في: أن العين لا وجود له، وانما الموجود هو الذهن.
وأخرى في: ان الذهن لا وجود له، والعين لا وجود له. بينما يختلف القول هنا، لأن هيغل ينفي أي نوع من الاثنينية، ويرفع الحاجز بينهما، وعلى هذا لا يصح أن نصف

وبذلك يتضح خطأ الذين زعموا أنهم استعاروا لباب فلسفة هيغل، وأنهم استطاعوا إيقافها على قدميها، بعد أن كانت واقفة على رأسها. لقد تمسك هؤلاء بقشور فلسفة هيغل، ولم يصلوا إلى اللباب، فإنه حتى لو سلمنا بمسألة استنتاج الحركة من التضاد، بناء على تفسير العالم على أساس الدليل، لا على أساس العلية، تبقى ـ مع ذلك ـ طريقة استنتاج هيغل خاطئة أيضا[1].

⇐ فلسفته بأحدهما «الذهن أو العين».

وبتعبير آخر، أنه أزال البرزخ، ورفع الحاجز من أساسه بينهما.

من هنا نشأ اشتباه هيغل، أي من عدم القول بالمغايرة بين العين والخارج.

وملخص القول، إنه لا يصح وصف هيغل بأنه ذهني أو عيني، (فهو ـ ان صح التعبير ـ ذهني أكثر من كل ذهني وعيني أكثر من كل عيني)، لأن فلسفته قامت على إلغاء التمايز بين الذهن والعين، ولذا لا يصح الكلام عن الذهني والعيني فيها، وهل هي ذهنية أم عينية.

(١) س: قال هؤلاء بالعين فقط، ولذا أضحى ما في الذهن عينا أيضا لديهم؟

ج: ليكن عينا ، لقد حاول هيغل انتزاع الحركة من التضاد، بناء على تفسير العالم على أساس الدليل وليس العلية، ولذا فليس من الصحيح أن يردّ المسألة إلى باب العلية، لأن هذا الكلام لا ينسجم مع مبدأ العلية.

س: ألا يصح ان يُعرض منطق العلية بهذا النحو: بناء على قول هيغل بوحدة الذهن والعين، فعندما نستطيع أن نثبت كون الحركة ناشئة عن التضاد، فان الواقع هكذا أيضا، بمعنى ان جريان العالم نفس جريان الذهن، وعندئذ يمكن ان يُعبر عن الخارج بـ «العلة»، والداخل بـ «الدليل»؟ وقد قال الماديون ان هيغل يقول ان الذهن هو كل شيء، ونحن ـ الماديين ـ نقول: ان العين (المقصود بالعين هنا هو الخارجي) هو كل شيء، بل ان الذهن هو عين؟

ج: حسنا.

س: إذاً الذهن في الواقع ليس ذهنا، وإنما هو عين، فعلى فرض كون الحركة ناشئة من ⇐

☜ التضاد، فسيكون الواقع هكذا؟

ج: لا يمكن ذلك، لأنهم لم يتنبهوا إلى أصل المسألة، إذ لم يقل هيغل ان الحركة ناشئة من التضاد.

س: مالفرق بين «ناشئة» و«تُستنتج»؟

ج: الفرق هو أنه يقول: ان ما يكون في عالم العين يكون في عالم الذهن، لأن الذهن والعين واحد. ولو حللّنا الحركة فسنجد أنها تنتهي إلى التضاد «الضدين»، فالوجود والعدم متضادان حسب اعتقاده، وأنْ تركيب هذين المتضادين مع بعضهما في الذهن، ينتج عن هذا التركيب «الصيرورة».

ولذا فليست المسألة هي نشوء الحركة عن الوجود والعدم، وإنما يقول: ان الحركة تعني نفس الوجود والعدم.

س: نحن لا نصر على مصطلح «النشوء»؟

ج: أنتم تقولون بالعلية.

س: أليس الأمر هكذا في مرحلة التصوّر؟

ج: ليس لمسألة التصور علاقة بذلك أصلا، بل ان أرسطو بحث المسألة من خلال المحرِّك الأول. ويتلخص قوله في: ان كل حركة تحتاج إلى محرك، وهذا المحرك إمّا أن يكون متحركا أو ثابتا، فان كان هذا المحرك جزءا من الطبيعة، فلا بد أن يكون متحركا ومتغيراً، لأن الحركة نحو تغير، ولذا لا بد ان يكون لهذه العلة من محرك أيضا،... وهكذا، حتى ينتهي الأمر إلى محرك ثابت غير متحرك.

اما هؤلاء فقد ذهبوا إلى: ان الرد على أرسطو، انما يكون من خلال التمسك بما افاده هيغل. وقالوا: بان الحركة لا تحتاج إلى مُحرِك. ولكن لو انهم تمسكوا بما قاله هيغل، فلا بد ان يقولوا: بأن الحركة تعني نفس الوجود والعدم، أي أن تركيبهما يعني الحركة، إلا انهم لم يقولوا بذلك، وقبلوا بالعلية، والحركة والمحرك، والقوة المحركة، ثم زعموا أن التضاد هو علة الحركة. هكذا تخبطوا في دعواهم، فعادوا إلى ما قيل قبل الفي عام. ☜

إذاً كيف يستطيع من يرفض قول هيغل بوحدة الذهن والعالم، ولايقبل قوله بأن الذهن هو العين، والعين هو الذهن، أن يستنتج ما استنتجه؟

على أية حال فانّ بحث الماهية، هو البحث عن السؤال بـ «ما هو»، من بين تلك الأسئلة المتعددة، فإذا لم يكن وجود الشيء محرزا، وسألنا عنه بـ «ما هو»، فقد يكون الجواب أحياناً منطبقا مع واقع هذا الشيء، ومبينا لماهيته. أما إذا كان وجود الشيء محققا، وسألنا عنه بـ «ما هو»، فانّ الجواب سيكون مطابقا لحقيقة الشيء وماهيته حتما، فمثلا عندما تكون الدائرة محققة الوجود، وسألنا عنها بـ «ماهي»، فلا بد أن يكون الجواب صحيحا متطابقا مع ماهية الدائرة؛ أي ان الجواب يكون مبيّنا لحاق ذات الدائرة، أي مبيّنا لماهيتها، وللبحث تتمة.

☜ قد يقال: ماذا يعني التضاد المذكور؟ الجواب: من المعلوم ان التضاد معقول من المعقولات الثانية، ينتزعه الذهن، فإذا كان في الخارج صراع بين قوتين، يسمى ذلك بالتضاد. ولذلك لا بد ان تكون هناك قوتان تختلفان في جهة تأثيرهما، لكي يمكن انتزاع صفة التضاد منهما. إذا التضاد مفهوم انتزاعي، مثل الزوجية والفردية... وغيرهما، وهذا يعني ان التضاد وإنْ كان ذا منشأ انتزاعي عيني، لكنه أمر انتزاعي، لا عينية له. فان كان التضاد لا عينية له، نلاحظ القوتين المتضادتين، حيث تحرك أحداهما هذا الشيء نحو طرف معين، فيما تحركه الأخرى بالاتجاه المخالف، أو أن إحداهما تجعله ساكنا، فيما تخالفها الأخرى فتحركه.

وحينئذ يمكن ان يرد السؤال السابق، وهو: هل وضع هذه القوى في الطبيعة ثابت أم متغير؟

بناء على ما قاله أرسطو، فان كل ما يتعلق بالطبيعة والزمان والمكان، لا يمكن ان يتمتع بالثبات المطلق، بل لا بد ان يكون متغيرا بنحوٍ ما، فان كان متغيرا، إذاً فهو محتاج إلى العلة.

وبذلك يعود الكلام من حيث بدأ، دون أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام.

الماهية ولواحقها

(٢)

قيمة الأسئلة

ذكرنا في الدرس السابق ان مسألة الماهية في الواقع تقع في جواب حاجة من الحاجات الفكرية للانسان، عندما يُثار استفهام عن «ماهية» الأشياء وحقيقتها، وقد أشرنا إلى ان مثل هذا السؤال غير تلك الأسئلة الأخرى، التي تُثار للاستفهام عن أصل وجود الأشياء، أو كيفيتها، أو كيمتها، أو زمانها...

ومما تجدر الإشارة إليه ان قيمة هذه الأسئلة وأهميتها ليست على السواء بالنسبة للإنسان، أي ان السؤال بـ «ما هو»، أو بـ«لماذا»، أو بـ«أين»، ليست كلها بمستوى واحد.

فعندما يرد السؤال عن أصل وجود الشيء، يكون المطلوب هو العلم بأن هذا الشيء هل هو موجود في العالم العيني أم لا؟، أي هل هو موجود في الخارج أم أنه مجرد تصور ذهني؟

من هنا لو تم إدراك واقعية الشيء، فان هذا الإدراك ذو قيمة كبيرة، تفوق غيرها من أنواع الإدراك، كما لو كان المدرَك هو محل الشيء، وكونه موجودا في المدينة الفلانية أو غيرها، أي ما يقع في جواب السؤال بـ «أين».

أما السؤال عن الماهية، فهو الآخر من الأسئلة القيّمة التي اهتم بها

الفلاسفة، لا سيما القدماء منهم، حيث قالوا بإمكان العلم بحقائق الأشياء، من خلال الإجابة على الأسئلة عن الماهية.

فقد يكون وجود بعض الأشياء معلوما، ونتردد في معرفة حقيقة هذه الأشياء وماهياتها، ولذا ينصب اهتمام الفيلسوف على تحديد ماهيات الأشياء ومعرفة حقيقتها، فمثلا لاشك في وجود العدد، ولذلك يقال في بيان كمية الأشياء: هذه خمسة... تلك أربعة... وهكذا، ولكن تبقى حقيقة العدد من الأمور التي تحتاج إلى بحث وتحقيق؛ ولذلك وقعت هذه المسألة موردا لاهتمام الفلاسفة.

ومما ينبغي التذكير به ان بحث المقولات في الفلسفة، الذي ذكره أرسطو في المنطق، واقتفى أثره فيما بعد ابن سينا، ومن ثم نُقل أخيرا إلى الفلسفة، هو في الأساس بحث في الماهيات، لأن بحث المقولات يعتمد على تقسيم الأشياء (نظير التقسيم الذي أورده أرسطو، وحدد فيه المقولات المعروفة)، حيث قسَّم الأشياء ابتداء إلى:

١ـ جوهر

٢ـ عرض

ثم قسّم المقولات إلى تسع، أو أقل من ذلك، كما قال شيخ الاشراق بأنها خمس.

والتقسيم الذي يُذكر للأشياء هنا، إنّما هو بلحاظ ماهياتها؛ أي ان أساس تقسيم المقولات هو تقسيم الأشياء من حيث الماهية.

وعلى هذا الأساس يُقال: ان هذه المجموعة من الأشياء «جوهر»، وتلك «كيفية»، والثالثة «كمية»، والرابعة «إضافة»، والخامسة «أين»، والسادسة «متى».... وهكذا.

في ضوء ذلك قسّم أرسطو الأشياء من حيث ماهيتها، إلى عشر مجموعات، ولولا الماهية لم يكن لهذا التقسيم معنى، ليس عند أرسطو فقط، بل عند الآخرين أيضا، حتى وان لم يذكروا أسماءها، لكنهم يذعنون عمليا لذلك، فمثلا في الفلسفات الحديثة أذعنوا عمليا لهذا التقسيم.

لحاظ الماهية في فلسفة هيغل

ذهب هيغل وأتباعه فيما بعد، إلى القول بأصل وقاعدة في الطبيعة، بعنوان «أصل تحول الكمية إلى كيفية» وهذا يعني: ان التغيرات الكمية التدريجية في الاشياء تنقلب إلى تغيّر كيفي دفعي، بعد ان تبلغ ذروتها.

وبناء على ذلك قالوا: بأن الماء عندما يسخن تتراكم فيه التغيرات الكميّة، ثم عندما يبلغ درجة «١٠٠»، يتحول إلى بخار، وبعبارة أخرى ان ماهيته تتغير؛ أي أنه كان قبل درجة «١٠٠» مئوية، بماهية معينة، هي «الماء»، وبقي على نفس الماهية مع تغير درجة حرارته، ولكنه تحول إلى ماهية أخرى بعد ان بلغت درجة الحرارة مائة.

ولذلك يكون الجواب عن سؤال: «ما هو»؟، قبل بلوغه درجة مائة، أنه ماء، أما بعد ان بلغ هذه الدرجة، فيكون الجواب عن هذا السؤال بأنه بخار، أي أنّ ماهيته تغيرت.

قد يقال: ما الدليل على ذلك؟

والجواب هو ان آثار هذا الشيء «البخار»، غيّر آثار ذلك الشيء «الماء». من هنا يمكن القول ان التغيرات الكميّة إذا بلغت ذروتها في شيء ما، يتحول ذلك الشيء إلى شيء آخر، وبذلك تتحول الماهية السابقة إلى ماهية أخرى، إذا هذا البحث في الواقع، هو بحث في الماهية.

لحاظ الماهية في فلسفة التكامل [التطور]

ذهبت فلسفة التكامل أو الداروينية إلى القول، بتبدل وتحول الأنواع؛ أي ان الاحياء تخضع لقانون التحول النوعي [التطور].

وبذلك يمكن ان نتعرف على الفرق بين قول دارون في التغير والتبدل، وبين قول الآخرين، حيث رصد الآخرون التغيراتٍ التي يتعرض لها الحيوان على المستوى الفردي، منذ ولادته حتى موته، تبعاً لمراحل عمره، من الطفولة حتى الشيخوخة، وهذا التغير لا يقال عنه تغير نوعي، بينما رصد دارون تبدّل وتطور الأنواع.

وبعبارة أخرى، ان فرضية دارون تتبنى القول بتبدل الماهية وتحولها إلى ماهية أخرى، وهذا هو معنى تحول وتبدل الانواع.

فان أفراد كل نوع، مثل الانسان الأبيض، والأسمر، أو العالم، والجاهل، أو العامل، والتاجر، ... وغير ذلك، كلها تنضوي تحت هذا النوع «الانسان»؛ أي ان معنى الانسان يصدق عليها جميعا. ومن المعلوم ان افراد هذا النوع تختلف عن أفراد الأنواع الأخرى؛ ولذلك لا يمكن ان يصدق الانسان على أي فرد من أفراد الطائر، أو أي أفراد أي حيوان آخر غيره.

في ضوء ذلك يمكن القول ان مسألة الماهية هي من المسائل التي تبحث في كل الفلسفات الحديثة، بنحو ضمني، وإن لم تعنون بهذا العنوان.

كما ان التقسيم الارسطي للاشياء إلى أنواع، والأنواع إلى أجناس أعلى من تلك الأنواع، ثم وضع هذه الأجناس تحت جنس كلي شامل، ليس فوقه جنس، أي جنس الأجناس، هذا التقسيم القديم ما يزال صادقا حتى الآن.[1]

---

(١) س: هناك تفاوت فيماإخال، فان ما يريده العلم والفلسفة الحديثة عند استعمال مصطلح الماهية، هو التمييز بين أوصاف وخواص الأشياء، وهكذا الحال في الصناعات، حيث يقال: ان ماهية هذا المحرك غير ماهية ذلك المحرك. بينما يراد من الماهية في الفلسفة، الاختلاف بين شيء وآخر على مستوى الذات وليس الصفات، أليس كذلك؟

ج: ليس هناك أي فرق، لان كلامنا ليس في مقام جمع بعض الأشياء تحت عنوان واحد، مع كونها لا تشكل وحدة واقعية، ليس كلامنا في مسألة التسمية. فالأبنية مثلا لها أسماء متعددة، تختلف تبعا للغرض الذي انشئت لأجله، فمرة تسمى دارا، وأخرى مسجدا، وثالثة حماما، ... الخ، من هنا قد يقال: ان الحمّام مثلا، ليس إلا مجموعة من المواد الانشائية، وضعت ورتّب بعضها مع البعض الآخر، بنحو معين بحيث تؤدي غرضا معينا، ولكنها لا تشكل وحدة واقعية. والأمر كذلك في المنتجات الصناعية، مثل المكائن والآلات، ... وغيرها.

فاذا ما قبلنا ما قاله ذيمقراطيس في تفسيره لحقيقة الأشياء في العالم، فعندئذ سيكون الاختلاف بين الأشياء اختلافا عرضيا وصوريا جدا. ﴿

العرضي والذاتي

وبهذا يتضح ان السؤال عن الماهية، هو سؤال عن ذاتٍ الأشياء، وأنّه يمكن أن تُذكر عدة معاني ومفاهيم وأوصاف للشيء الواحد، فمثلاً يقال عن الانسان بأنه:

حيوان ناطق، ضاحك، مسلم، آسيوي، فارسي... الخ أو يقال عن المثلث بأنه:

ذو ثلاثة أضلاع، وثلاث زوايا، وان مجموع زواياه يساوي ١٨٠ درجة، ... وغير ذلك.

وهذه الأمور التي تحمل على الأشياء مختلفة، فمنها أوصاف مفارقة، مثل حمل العلم على الانسان في قولنا: «الانسان عالم»؛ أي أنّ الانسان لم يكن عالما، ثم أضحى عالما، لأن العلم ليس من الأمور الذاتية التي لا تنفك عن الانسان.

بينما هناك نوع آخر من الأوصاف لا يمكن أن ينفك عن الشيء، لأنه لازم لذات الشيء، ومن المحال ان ينفك عنها، وإذا ما حاول العقل التفكيك بينهما،

﴿ان هذه الواقعية، أي العالم الخارجي، التي تتشكل من الذرات المجتمعة مع بعضها، هي التي يقوم عليها أساس العالم، اما تركيبها فهو تركيب ميكانيكي وليس كيمياويا، ولذلك فان الاختلاف بين الأشياء، ينشأ من الاختلاف في نحو التراكيب المختلفة لهذه الذرات، ولذا يختلف الانسان مثلا عن الطير أو الحجر في التركيب الظاهري للذرات، لان كلا منهما عبارة عن مجموعة من الذرات المركبة مع بعضها. فان كان الأمر كذلك، فلا اختلاف في ماهية الأشياء.

اما بناء على القول بوحدة الوجود العرفانية «الشديدة»، التي تنفي أي نحو لكثرة الوجود، فحينئذ ليس هناك اختلاف بين الأشياء، بل لا أشياء، ولا كثرة، ولذا لا تصح الإشارة إلى الأشياء، باعتبار انها مختلفة، فلا يقال: هذا الشيء أو ذاك الشيء.

وكذلك لو قلنا بما يقابل الوحدة، وهي الكثرة الوجودية، التي تعني عدم التشابه المطلق بين الأشياء، أي لا يمكن ان يلتقي أي موجود بنحو شبه مع موجود آخر، وآنئذ يكون لكلّ جزء وذرة في العالم ماهية مستقلة بها، ولا تجتمع بأي شكل مع الذرات الأخرى، فهنا أيضا لا معنى للقول بالماهية.

فمعنى ذلك انه يفكك بين الشيء ونفسه. وفي بعض الموارد كالمثلث والـ «١٨٠ درجة»، والاربعة والزوجية، مع ان مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة بالضرورة، وان الأربعة زوج بالضرورة، فانه لو فرضنا بالتحليل العقلي سلب الزوجية من الأربعة أو الـ «١٨٠ درجة» من المثلث، فان المثلث أو الأربعة تبقى في الذهن مثلثا وأربعة.

ولكن بعض المعاني لا يمكن ان تسلب عن الذات؛ لأنّ سلبها يعني انعدام الذات في الذهن، كما في العدد والأربعة، فإنّ سلب العددية عن الأربعة لا يكون إلاّ مع فرض انعدامها في الذهن، إذ ليست العددية شيئًا والأربعة شيئًا آخر، وإنّما العددية عين الأربعة، ولذا لو سلبنا العددية، فلن تبقى أربعة، أي ان ذلك من قبيل سلب الشيء عن نفسه.

اما في الأمور الاعتبارية، فيمكن أن نذكر الصلاة كمثال لذلك، فالصلاة لها عشرة أجزاء، هي:

النية، تكبيرة الاحرام، القيام، القراءة، الركوع، السجود... الخ، كما ان الصلاة تارة تؤدى فرادى، وأخرى جماعة، وتارة تؤدى تامة، وأخرى قصرا، أو تارة مع حضور القلب، وأخرى بدونه... الخ، إن بعض هذه الأوصاف لا يؤثر سلبها على ذات الصلاة، أي تبقى الصلاة صلاةً بدونها، فالصلاة فرادى صلاة، مع فقدانها لوصف الجماعة، وهكذا صلاة الجماعة صلاة مع فقدانها لوصف الفرادى، وهكذا صلاة التمام والقصر، أو مع حضور القلب وبدونه. بيد ان الأشياء الأخرى مقوّمة لذات الصلاة، فلو سلبنا الركوع والسجود... وغيرها من الصلاة، لا تبقى الصلاة صلاة.

وفي ضوء ما تقدم، قد يقال: عن أيّ نوع من الأمور يكون السؤال عن الماهية؟، بناء على ان هنالك نوعين من المعاني والأوصاف تصدق على الأشياء، فبعضها يمكن سلبها من الشيء مع بقاء ذلك الشيء، لكنه يكون فاقدا لهذه الأوصاف وهو ما يسمى في المنطق بالعرضي. والأخرى لا يمكن سلبها؛ لأن سلبها يعني سلب الشيء عن نفسه، وهو ما يسمى في المنطق بالذاتي، وهذا هو

معنى الذاتي والعرضي في المنطق.

والذاتيات إمّا أن تكون هي الماهية أو جزء الماهية «النوع والجنس والفصل»، وهي الأشياء التي لو سلبت من الذات لانعدمت الذات.

اما العرضيات، فهي الصفات التي لا يؤثر سلبها على وجود الشيء، بل ان الشيء يبقى هو هو، وان كان ناقصا هذه الصفة.

وعلى أية حال، وبغض النظر عن اننا نستطيع أن نشخص حقيقة وواقعية ماهية ما أم لا نستطيع ذلك، فإنّ المعاني والمفاهيم التي تصدق على الأشياء على نوعين: [المقصود ما يصدق عليها في الواقع، لا ما نفهمه نحن](1).

---

(١) س: هل يمكن أن يكون لدينا شيء ما، إلاّ انّه مجهول؟

ج: ليكن مجهولا، فانّنا لم نقل: لابد ان يكون معلوما، لأن بلوغ كنه ماهية الأشياء غير ميسور، فقد نقل عن الفارابي، كما جاء عن صدر المتألهين بتعبير أوضح، ان ما يذكر ليس هو الماهية الواقعية، وانّما هو بدل الماهية. فالجنس والفصل اللذان يذكران عادة، هما الجنس والفصل المنطقيان، وليسا الجنس والفصل الواقعيين الحقيقيين، ولكن على أية حال فهناك فصل وجنس واقعيان، بغض النظر عن اكتشافنا لهما وعدمه.

س: إلى أيّ مدى يعدّ مقبولا ما قاله الفارابي وغيره، من ان معرفة كنه ماهيات الأشياء غير ميسورة؟

ج: لقد حظي هذا القول بالقبول والجدية.

س: ربما نقترب من خلال هذا القول، إلى ما ذهب اليه الفيلسوف كانت، بدرجة ما، وهو عدم إمكان الوصول إلى حقيقة الأشياء؟

ج: كلا، فان كانت يرى «ان الشيء في نفسه، في مقابل الشيء بالنسبة لنا»، وما نذكره نحن بعنوان «الأوصاف» يكون من «الشيء في نفسه»، بينما الشيء بالنسبة لنا نحو آخر، وما نقصده نحن: ان كلّ الأوصاف التي نذكرها، انّما هي للشيء في نفسه، مع العلم ان للشيء في نفسه نوعين من الأوصاف:

١ـ ما يشكل به قوامه وذاته.

۲ـ ما لا علاقة له بقوامه وذاته.

فالحيوان مثلا مقوم للانسان بينما الضاحك ليس كذلك، لأنّ وجود الانسان يتحقق بالحيوانية، ثم بعد ذلك يثبت له وصف الضاحكية.

س: أليس هذا كالأمثلة التي تذكر في الرياضيات؟

ج: هناك سلسلة من الأمور البسيطة، التي يسهل فيها تشخيص الجنس والفصل، والأمور الرياضية أكثر سهولة، لكنها عندما تختلط بالأشياء الأخرى تصبح أعقد. ومما ينبغي الأشارة إليه ان الامور الرياضية، ليست فرضيات ذهنية بحتة، فلو كانت صرف أمور ذهنية وليس هناك تطابق بينها وبين الواقع، لما كان البرهان الرياضي صادقا ومنطبقا على عالم العين.

س: قد يقال: يمكن أن نعرف الأجزاء التي تشكل منها المفاهيم والأمور الاعتبارية، ولكن ليس الأمر كذلك في الماهية، باعتبار ان معرفة الماهية تكون من خلال التعرف على انّها أي نحو من الوجود؛ أي نحاول أن نعين أجزاءها في الوجود...؟

ج: كلا، لسنا بصدد أجزاء الوجود، بل الوجود مقابل الماهية مورد نظرنا.

س: ألا يعني قولنا: «ما هو؟»، أي نحو من أنحاء الوجود، وإلا فنفس الوجود أمر مقابل للماهية.

ج: ما نعنيه هو ان لكل وجود ماهية معينة، أي انّه وجود مشخص.

س:ما هو ملاك الماهية؟ وكيف نعرفه؟

ج: اذا كان هناك شيء في الخارج، لم نعرف ماهيته ولا أوصافه، فانه يمكن ان يصدق عليه مفهومان:

۱ـ أنه شيء على أية حال، أي هو شيء خاص، وهذا يعني ان هناك أشياء لو سُلِبت منه لم يعد هو هو، بل شيء آخر.

۲ـ ان هناك أشياء، لم يكن الشيء هو هو بوجودها، لذلك يمكن أن تُسلَب منه ويبقى هو هو.

الذي يتقوم في المرحلة الأولى بالأشياء الأولى، ثم يكتسب صفات معينة بالأشياء الثانية في مرحلة لاحقة. نعم يمكن أن يقال: ان هذا الشيء الذي في الخارج، قد لا يشتمل على

المعاني والمفاهيم التي تدخل في تكوين نفس الشيء وتشكل ذاته وحقيقته، وهي التي يعني سلبها سلب الشيء عن ذاته، كما لو كان: الانسان ليس إنسانا، وهو تناقض واضح، وهكذا في: الانسان ليس بناطق، الانسان ليس بحيوان، فان ذلك كله تناقض.

اما لو قلنا: الانسان ليس بكاتب بالقوة، فلا يلزم من ذلك التناقض، مع ان كلّ إنسان كاتب بالقوة، وإنّما لا يلزم التناقض لأن وصف الكاتب غير داخل في حقيقة الانسان، أي ليس ذاتيا له، ولذا أمكن تفكيكه عن ذات الانسان.

وبذلك يتبين ان لكل شيء في هذا العالم ماهية خاصة، حتى إنه يمكن القول في باب حقيقة الوجود، إنها ماهية باعتبار ما، أي ما به الشيء هو هو (سيأتي بيان ذلك في المستقبل)، وهذا بحث من أبحاث الماهية المهمة، لا سيما اذا لاحظنا ان التقسيمات التي تطبق على الأشياء، وما يذكر من أمور أخرى، كتبدل الكمية إلى كيفية، فانها تعتمد على فرض التسليم بالماهية.

* * *

لكن الفيلسوف هيغل تبنى رأيا في منطق الديالكتيك، يستلزم قبوله نفي الماهية، حيث ذهب هذا الفيلسوف إلى ان: أشياء العالم في حالة ارتباط ببعضها، وليست هي في حالة ارتباط فيما بينها فقط، بل ان ماهيتها عين الارتباط ببعضها، وبهذا يكون الانسان عبارة عن سلسلة من الارتباطات، مع سلسلة من الأشياء، وهكذا الأرض، والشمس... وغيرها، فان كلاّ منها عبارة عن سلسلة أخرى من الروابط مع الأشياء.

☜ كذا، فنحن لا نعلم ما يشتمل عليه أو ما لا يشتمل عليه، إلا انه مع ذلك، أي بغض النظر عن قدرتنا على تشخيص الماهية أو عدم تلك القدرة، فان لكل شيء ماهية.

وقد قال الحكماء من قبل بأنّه لا يمكن تشخيص الماهية، حيث ذكر صدر المتألهين: «لما كانت حقيقة الشيء بالوجود، ولأن الوجود مجهول الكنه، فلا يمكن معرفة ذلك» وهو يعني انه لا يمكن تشخيص الفصل.

وبعبارة أخرى يكون كل شيء، عبارة عن مجموعة نسب وإضافات، وعلى هذا إذا ما تغيرت إضافة أو نسبة شيء، فإنّ الشيء ذاته يتغير، أي ان ماهيته تتغير.

وقد صاغ المنطق الديالكتيكي هذه المسألة، فاعتبر كلّ شيء في العالم في حالة ارتباط متقابل مع كل الأشياء، وليس للأشياء ذات غير تلك الاضافات والارتباطات. بينما تبنت الميتافيزيقيا موقفا آخر، حيث قالت: بان الانسان هو الانسان في أي مكان كان، أي وان تغيرت الإضافات والنسب والارتباطات، فالانسان يبقى هو هو، فلو ذهب إلى القمر، أو حل بأي محل، يبقى إنسانا، ولا تتغير ذاته تبعا لتغير الارتباطات.

ومما ينبغي الاشارة اليه ان الكلام السابق، من الأخطاء التي وقع فيها المنطق الديالكتيكي، وهو شبيه بالخطأ الذي وقع فيه هذا المنطق في فهم حركة الأشياء، حيث قال: ان الأشياء هي عين الحركة، بينما قال المنطق القديم: ان الأشياء تتحرك وهذا من قبيل قولهم: ان الأشياء ترتبط مع بعضها، بينما قال المنطق الديالكتيكي: ان الأشياء هي عين الاضافة والارتباط.

وبذلك يتضح انه بناء على القول بان الأشياء في حالة حركة، فهذا يعني انها نفسها تكون في المرحلة السابقة واللاحقة، فلا تتغير ذاتها لا قبل الحركة ولا بعدها.

اما لو قيل ان الأشياء هي عين الحركة والتغير والصيرورة، فلن يبقى الشيء هو نفسه في المرحلة السابقة واللاحقة.

اما بناء على القول بان الأشياء هي عين الارتباط، لا ان ذات شيء يرتبط بذوات اخرى وان روابطه غير ذاته، فان التغيير والتبدل حينئذ يطال الذات، ومن الواضح ان لازم هذا القول نفي الماهية.

وبتعبير آخر، امّا ان نقول بان الماهية شيء، والأوصاف والنسبة والاضافات شيء آخر، وهذا يعني القول بالماهية، أو ان نقول: ليست الماهية إلا مجموعة النسب والارتباطات، لا انها حقيقة ذات نسب وارتباطات، فيلزم من ذلك نفي الماهية اساسا.

في تعريف الماهية وبعض أحكامها

(٣)

وليست الاّ هيِ من حيثُ هي	مرتبــةً نقائضُ مُنتَفيَـهْ
والكـون في تِلكِ انتِفَا المُقيَّد	نقيضُهُ دونَ انتِفـا مُقيَّد
وقدِّمَـنْ سلبـاً علـى الحيثيـهْ	حـتى يَعُـمَّ عارضَ المَهيَّة

المقصود من تعبير الماهية «من حيث هي»

من جملة المسائل التي تذكر في بحث الماهية، هذه المسألة (التي وردت في عبارات الشيخ، ولا أعلم ما إذا كانت قد ذكرت قبل ذلك أم لا)، فقد ذكر الشيخ هذه العبارة: «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي»، أو بتعبير آخر: «الماهية ليست من حيث هي إلا هي».

سنوضح ابتداء ما تعنيه هذه العبارة، ومن ثم نعود إلى بيان ما ورد في أبيات المنظومة السابقة.

وهنا لابد من التذكير بان هذه المسألة إنما هي في الواقع ترجع إلى اعتبارات الذهن، بمعنى ان ما نريد إيضاحه هنا يتعلق بالتحليل الذهني، لا بالوجود العيني.

وأما المقصود من ان الماهية من حيث هي ليست إلا هي فهو يعني ان لكل ذات ممكنة عددا كبيرا من الأحكام الصادقة عليها، فالانسان مثلا تصدق

عليه أحكام كثيرة، منها ما يتعلق بالجنس والفصل المقوّمين للذات، ومنها ما يكون من لوازم ذاته كالإمكان، ومن الوجود العارض عليه، ومن الوحدة أو الكثرة، ومن العدم الذي يحمل عليه، ومن أحكام الوجود التي تحمل عليه أيضا، وهكذا فمن الممكن ان تتعلق بكل ماهية أحكام وصفات كثيرة جدا، بيد ان هذه الأحكام لا تتعلق بالماهية من حيث هي؛ لأن الماهية من حيث هي لا يحمل عليها شيء سوى ذاتها.

ولكي تتضح هذه المسألة، نحاول بيان مسألة الحيثية، التي طالما ذكرت في اصطلاحات الفلاسفة والأصوليين.

معنى الحيثية

ان الحيثية تعني وجود شيء ذي أبعاد وجوانب متعددة، يتوصل اليها الذهن من خلال التحليل، وهذه الأبعاد قد تكون عينية وخارجية، فعندما يقال: ان هذا الشيء من حيث كذا هو هكذا، فان ذلك يعني ان هذا الحكم يخص هذه الجهة دون سواها من الجهات والجوانب الأخرى. فمثلا حين يقال: الانسان موجود نام، فهل هذا الحكم الثابت للانسان النامي ثابت له من جهة كونه إنسانا؛ أي حيوانا ناطقا؟

الجواب: كلا.

أو هل هو ثابت للانسان من جهة كونه ناطقا ذا عقل وشعور؟

الجواب: كلا.

أو هل هذا الحكم ثابت للانسان من حيث هو حيوان؟

الجواب: كلا.

أو هل هذا الحكم ثابت له من جهة كونه جسما مركبا من عدة عناصر؟

الجواب: كلا.

إذا، من أية حيثية «جهة» يلحقه هذا الحكم؟

الجواب:

انما يكون الانسان موجودا ناميا، من حيث هو جسم حيّ «أعم من النبات

والحيوان»، أي ان هذا الحكم يتعلق بالانسان من هذه الجهة، بغض النظر عن الجهات الأخرى، كالناطقية، والحيوانية، والجسمية؛ لأن خاصية النمو ثابتة للكائن الحي من حيث هو كذلك.

في ضوء ذلك يتضح أحد اعتبارات الذهن للأشياء، وهو اعتبار الذات بما هي ذات، فالملحوظ هو الذات بما هي،، من دون أية صفة أخرى.

من هنا يمكن ان يقال: هل الذات التي تعتبر بما هي، ولا يلحظ معها أي شيء آخر، هل يمكن ان يحمل عليها شيء من حيث هي، وراء ذاتياتها؟

الجواب: كلا؛ لأن الماهية من حيث هي، لا يحمل عليها سوى ذاتياتها، جنسها وفصلها؛ أي عين ذاتها، وليس هو إلا تكرارا لها. فالانسان مثلا كماهية، من جهة كونه إنسانا، إنّما هو إنسان فقط؛ لان الانسان من حيث هو إنسان، ليس إلا إنسانا، حيوانا ناطقا فقط؛ ولذا لا يمكن ان يحمل عليه أي معنًى آخر في هذه المرتبة، حتى الوجود، والكثرة والوحدة... وأمثالها.

وعلى هذا الأساس قد يقال: هل مقصود الحكماء من قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي، ليست بموجودة وليست بمعدومة»، هو ارتفاع النقيضين؟ وألا يعني قولهم «لا واحد ولا كثير» التناقض؟فان لم يكن تناقضا فهو شبه تناقض؟

هل يرتفع النقيضان في مرتبة الماهية؟

القول بان «الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة» يعني ان هناك متقابلين لا يمكن ارتفاعهما. وبعبارة أخرى، ان الانسان من حيث هو انسان، لا موجود ولا معدوم، لا واحد ولا كثير، وهكذا الحال في كل صفات الانسان وحالاته الأخرى، فهو لا ضاحك، ولا لا ضاحك. من هنا قد يرد هذا الاشكال، وهو: إذا كان الانسان من حيث هو انسان لا موجودا ولا معدوما، ألا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين، لان عبارة «لا موجود ولا معدوم» تعني ارتفاع النقيضين، وهو محال.

جواب الإشكال: ان الاشكال السابق يمكن ان يرد على تلك العبارة التي تقول:

«الانسان من حيث هو انسان، ليس بموجود، وليس بمعدوم، ليس بواحد، وليس بكثير»، فان هذه العبارة ناقصة وضعيفة؛ أي يرد الاشكال اذا كانت «الحيثية» مقدمة على «ليس»، ولذا ينبغي أن تستخدم عبارة أخرى أصحّ من العبارة السابقة، وهي: «الانسان ليس من حيث هو انسان بموجود، ولا بمعدوم، ولا بواحد، ولا بكثير»، وهذه العبارة لا يلزم منها ارتفاع النقيضين، أي لا يرد عليها الاشكال السابق.

قد يقال: ما الفرق بين العبارتين؟

الجواب:

الفرق هو اننا لو قلنا: «الانسان من حيث هو انسان ليس بموجود وليس بمعدوم»، نكون قد أخذنا الحيثية في هذه الصورة جزءا للموضوع، فيكون معنى العبارة: ان الانسان من جهة كونه انسانا غير موجود، وبذلك تنفى الموجودية عنه بنحو مطلق، وكذلك تنفى المعدومية أيضا بنحو مطلق، وهذا يعني ارتفاع النقيضين، وهو باطل.

اما عندما يعتمد على «وقدما سلبا على الحيثية»، فان «الانسان ليس من حيث هو بموجود»، وهكذا لو كان «من حيث هو» مؤخرا عن «بموجود»، سيكون المقصود أوضح، حيث تكون العبارة: «الانسان ليس بموجود من حيث هو، وليس بمعدوم من حيث هو»، فالانسان اما موجود أو معدوم، بيد انّه ليس بموجود من حيث هو، كما انّه ليس بمعدوم من حيث هو.

وهذا يعني أخذ «من حيث هو» قيدا في المحمول؛ أي ان موجودية الانسان المنفية هي الموجودية من حيث هو، وهي الموجودية الخاصة، وهكذا المعدومية الخاصة من حيث هو هي المنفية، فما هو منفي الموجودية من حيث هو التي تعني الموجودية في مرتبة الذات، وكذلك المعدومية من حيث هو التي تعني المعدومية في مرتبة الذات، بينما لم تنف الموجودية بنحو كلي، أو المعدومية بنحو

كلي، فما نفي منهما ما هو في مرتبة الذات منهما، لا مطلقهما.

وفيما يلي نذكر بعض الأمثلة لتوضيح هذه المسألة: تارة نقول: «زيد ليس بعالم في الدار»، وأخرى نقول: «زيد في الدار ليس بعالم»، فاذا أخذ «في الدار» قيدا لزيد، يكون معنى الجملة: «ان زيدا في الدار ليس بعالم مطلقا»، أي ان العلم مطلقا منفي عنه، بعد أن أخذ «في الدار» قيدا لزيد، ولو أبدلنا كلمة عالم بضارب أو قائم تصبح المسألة أوضح، إذا قلنا:

«زيد في الدار ليس بضارب»، فالمسلوب هنا عن زيد هو صفة الضرب مطلقا. أمّا لو قلنا: «زيد ليس بضارب في الدار»، فالمسلوب هنا عن زيد هو صفة الضرب في الدار لا مطلقا. وبتعبير آخر، ان قولنا في الجملة الأولى «زيد في الدار»، أُخذ«في الدار» قيدا للموضوع، فيكون المعنى: زيد ليس بضارب في الدار ولا في غيرها، في عمره ليس بضارب، في أي مكان ليس بضارب.

بينما في الجملة الثانية، يؤخذ «في الدار» قيداً للمحمول، فيكون المنفي هو حصة خاصة من الضرب، وهي التي تقع في الدار، أما غيرها من حصص الضرب الأخرى، أي التي تقع في خارج الدار، فغير منفي؛ لان المنفي هو المقيد، وليس المطلق.

وبذلك يتضح الفرق بين نفي المقيد، ونفي المطلق لموضوع مقيد.

فاذا قيل: الانسان من حيث هو انسان موجود، فان ذلك يعني ان حيثية الانسانية هي عين حيثية الموجودية، وليس الانسانية والموجودية شيئين في الذهن، فلا يمكن حينئذ حمل المعدومية على الانسانية.

وهكذا لو قيل: الانسان معدوم، فانه يعني ان حيثية الانسانية عين حيثية المعدومية، فلا يمكن آنئذ حمل الموجودية على الانسانية.

اما اذا قلنا: الانسان حيثية، والموجودية حيثية أخرى، والمعدومية حيثية ثالثة، فان حيثية الانسان تارة تكون لها حيثية الوجود، وأخرى تكون لها حيثية العدم، وعندئذ يكون المعنى صحيحا.

امّا اذا قلنا: الانسان من حيث هو انسان موجود، فان معنى ذلك: ان

حيثية الانسانية عين حيثية الموجودية، وهكذا لو قلنا: الانسان من حيث هو انسان معدوم، فان هذا يعني: ان حيثية الانسان هي عين حيثية العدم.

ومن الواضح ان هذا غير صحيح، لان الصحيح هو: ان الانسان من حيث هو انسان ليس بموجود، كما ان الانسان من حيث هو انسان ليس بمعدوم، بمعنى: ان الانسان موجود ليس من حيث هو انسان؛ لانه لو كان موجودا كذلك، لكان المعنى: ان الانسان عين الوجود، ويستحيل عليه العدم.

من هنا يتضح المدعى، وهو: ان كل أمر ننسب له الوجود أو العدم في هذا العالم، أو أي نسبة أخرى، كما في قولنا: هذا الجسم ابيض، فتارة نريد بذلك: ان الجسم أبيض من حيث هو جسم؛ أي ان حيثية الجسم عين حيثية البياض، وهكذا حين نقول: الجسم ليس بأبيض؛ فان المراد من ذلك هو ان الجسم من حيث هو جسم ليس بأبيض، أي انه عين عدم البياض. وهذا واضح البطلان؛ لان الجسم من حيث هو جسم لا أسود ولا أبيض، وان كان في الواقع اما ان يكون أبيض أو أسود.

ونفس الكلام السابق يجري في الماهية، فان كل ماهية اما ان تكون موجودة أو معدومة في الواقع، وهي في الواقع إما واحد أو كثير، ولكن ليست الماهية موجودة من حيث هي هي، كما انّها ليست معدومة من حيث هي هي.

وهذا الأمر واضح وصحيح، فالماهية من حيث هي هي ليست موجودة ولا معدومة، وان كانت في الواقع العيني إمّا موجودة أو معدومة.

من هنا قيل بلزوم تقديم السلب على الحيثية؛ لان معنى القول: الماهية من حيث هي ليست بموجودة، هو: ان حيثية الماهية غير حيثية الوجود.

وهنا قد يقال: هل لاحظنا حيثية الماهية هذه، ثم نفينا الوجود عنها؟

صحيح ان ذات الماهية من هذه الحيثية غير موجودة، ولكن نفس حيثية الذات هذه التي لم نلاحظ فيها وجودا، لها هي في الواقع نحو وجود؛ لان نفس هذه الماهية التي اعتبرناها في الذهن، وقلنا بانها من حيث هي ليست بموجودة، هي في نفس الحال موجود من الموجودات، التي لم نر وجودها.

هذه هي قدرة الذهن على التجريد، إذ يستطيع ان يلاحظ الماهية مجردة من أي شيء آخر سواها، بينما الماهية في الواقع ونفس الأمر لا يمكن ان تكون مجردة عن الوجود، لا في الخارج، ولا في الذهن، فإنها إن كانت في الخارج يصاحبها الوجود الخارجي، وان كانت في الذهن يصاحبها الوجود الذهني.

اذا أين تكون الماهية من حيث هي اللاموجودة؟

الجواب: ليس هناك تقرر للماهية ما وراء الذهن، وما وراء الخارج، وان القول بذلك ليس إلا وهما.

أما التفكيك بين الماهية والوجود في قولنا: ان الماهية من حيث هي ليست بموجودة، فان هذا التفكيك نوع من التجريد الاعتباري، والتجريد يعني ان الذهن البشري قادر على ملاحظة الماهية من دون ان يلاحظ وجودها في الذهن، مع ان ذلك لا يعني ان الماهية لا وجود لها، لانه في نفس الوقت الذي نلاحظ فيه الماهية لا موجودة ولا معدومة، وليس لها وجود في مرتبة ذاتها، ولا عدم في مرتبة ذاتها، فان مرتبة ذاتها هي مرتبة من مراتب الوجود.

وعلى هذا الأساس، لا ينبغي ان يقال ان الماهية، من حيث هي ماهية، ليست بموجودة مطلقا، وانما ينبغي ان يقال: الماهية في مرتبة ذاتها ليست بموجودة، هي ليست موجودة من حيث هي، بمعنى ان الماهية دائما اما موجودة في الخارج، أو موجودة في الذهن، ولكن مع ذلك أي سواء كانت موجودة في الخارج، أو في الذهن، فانها ليست موجودة من حيث هي، فليست الموجودية عين ذات الماهية، ولذلك قال السبزواري:

وقدِّمَنْ سلباً على الحيثيهْ حتى يَعُمَّ عارض المهِيَّة

نوعان من العروض على الماهية

نحاول في هذا المبحث انْ نوضح المراد من قوله: «حتى يعمّ عارض المهيّة».

تقسم عوارض الماهية إلى نوعين، وبتعبير آخر، ان ما يُحمل على الماهية على نوعين:

النوع الأول: المحمولات التي يكون موضوعها نفس الماهية، بغض النظر

عن الوجود، فلا يدخل الوجود في الموضوع، أي ان الوجود ليس جزءا للموضوع.

النوع الثاني: المحمولات التي هي في الواقع ليست عوارض للماهية، وانما هي عوارض للوجود، أي انها تحمل على الماهية بشرط الوجود، وهو مفاد القضايا الثنائية والثلاثية.

فمثلا عندما نقول: الانسان موجود، فان موضوع هذه القضية هو الماهية، اما محمولها فهو الوجود، بمعنى ان العارض هو الوجود، والمعروض هو الماهية.

امّا عندما نقول: الانسان كاتب [هنا يأتي ما ذكره الفيلسوف راسل وغيره، من ان هذه القضية تنحل الى قضيتين]، فيقال: إن العارض هو الوجود، لان هذه القضية«الانسان كاتب»، تنحل في الواقع إلى قضيتين:

«الانسان موجود»، و«الانسان الموجود كاتب»، لان الكتابة تعرض على وجود الانسان، وليس على ماهيته، فلابد ان يكون الانسان موجودا ابتداء، ثم تثبت له الكتابة فيما بعد.

بينما يختلف الأمر في قضية «الانسان موجود»؛ إذ لا معنى لأن نقول: لابد ان يكون الانسان موجودا ابتداء، ثم يثبت له الوجود فيما بعد.

وعلى هذا الأساس لا ضرورة لتقديم السلب على الحيثية، في موارد عوارض الوجود، فيما لو كنا نحن وعوارض الوجود، فلا يصح أن نقول: «الانسان من حيث هو ليس بكاتب»، لأن الانسان من حيث هو ليس بكاتب مطلقا، وانما هو كاتب من حيث هو موجود.

وبعبارة اخرى ان ذات الانسان ليست هي معروض الكتابة، بل الانسان الذي له تحقق وعينية في الخارج هو الكاتب، حيث تثبت له صفة الكتابة بعد مرحلة التحقق العيني، ولذلك ليس من الضروري هنا ان نقدم السلب على الحيثية.

بينما في النوع الآخر من القضايا، لابد من تقديم السلب على الحيثية، وهي القضايا التي يكون فيها المعروض هو الماهية، مثل: الانسان ممكن، الانسان موجود، الانسان واحد،... وغيرها.

في مثل هذه القضايا يكون المحمول عارضا على الماهية مباشرة؛ أي ان الذهن يلاحظ الماهية والمحمول من الالتفات إلى قيد الوجود، ولو أنه اعتبر قيد الوجود لكان خطأ، وانما يعتبر الماهية لا بشرط الوجود، ثم يحمل عليها الامكان أو الوجود أو الوحدة.

من هنا يكون تقديم السلب على الحيثية في مثل هذا النوع من القضايا ضروريا، إذ لو لم يتم التقديم، لوقعنا في الاشتباه والخطأ.

فمثلا إذا قلنا في قضية «الانسان موجود»، إن «الانسان من حيث هو ليس بموجود»، فان ذلك يعني، ان الانسان من حيث هو انسان ليس بموجود مطلقا، وهذا خطأ، لان الانسان من حيث هو انسان، اما ان يكون في الخارج أو في الذهن، وعلى كلا التقديرين هو موجود، ولذا لا يصح ان يقال: ان الانسان من حيث هو انسان ليس بموجود، وبالأخص عندما نضم لها «ليس بمعدوم» لأن ذلك يعني ارتفاع النقيضين، فالانسان من حيث هو انسان إما موجود وإما معدوم، ولا يمكن ان يكون لا موجودا ولا معدوما.

اما اذا قلنا: «الانسان ليس بموجود من حيث هو انسان»، فمعنى ذلك: ان الانسان ليس له وجود من حيث هو إنسان، أي ليس له موجودية في مرتبة ذاته، فالذي يكون منفيا هنا هو الوجود المقيد.

ومن الواضح ان هذا صحيح؛ لانه لا وجود للانسان في مرتبة ذاته، مع ان ذلك لا يعني نفي الوجود عن الانسان، اذ لم ننف الوجود عن الانسان مطلقا، وانما سلبنا عنه الوجود المقيد بمرتبة الذات، وكذلك العدم المقيد بمرتبة الذات، ولا تناقض حينئذ؛ لان الوجود في مرتبة الذات، لا يناقض العدم في هذه المرتبة.[1]

---

(١) س: لو سلبنا الوجود في مرتبة الذات، فما الدليل على انه انسان؟ وعندئذ كيف يرد الانسان إلى الذهن؟

ج: ذكرنا فيما سبق، ان تصورنا للأشياء على نحوين:

☜ تارة نتصور الأشياء مع مجموعة من المفاهيم والمعاني، والتي لا يكون سلبها عندما تسلب نفيا لذات الأشياء، وأخرى نتصورها مع مفاهيم ومعاني، يكون سلبها نفيا للأشياء ذاتها.

س: نحن نتصور الاشياء على فرض وجودها، أليس كذلك؟

ج: ولكن هل الذهن حين يتصور هذه الأشياء بنحو يكون الوجود جزءا لها؟

س: ألا يحمل الوجود عليها؟

ج: هناك فرق بين أن يكون الوجود جزء الذات حال تصورنا لها، أو ان نتصور الوجود مع الذات وليس هو جزءا منها، أي لابد ان يتضح لدينا الفرق بين وجود الذات، والوجود في مرتبة الذات، فمثلا عندما نتصور ذات الانسان، نتصور الحيوانية كجزء للذات، ولذا لا يمكن تصور الانسان من دون حيوانية، لان ذلك يعني تصور «الانسان اللاحيوان» وهو ليس إنسانا، بيد انه يمكن تصور الانسان من دون تصور الوجود، ولا يلزم من ذلك أي تناقض، فقد يكون المسلوب أحد لوازم الذات، ومع ذلك يمكن تصور الذات «الملزوم» مجردة عن اللازم، من دون ان يقع أي نحو من التناقض.

وبذلك يتضح ان تصورنا للانسان يعني تصورنا للحيوان، بل ان تصورنا للانسان هو عين تصورنا للحيوان، بينما لا يكون تصورنا للانسان عين تصورنا للوجود، ولهذا يصح نسبة العدم له أيضا، فعندما يقال:

الانسان غير موجود، ليس هناك تناقض، ومعنى ذلك أن مفهوم الانسان لا يعني انه موجود.

وهكذا حين يقال «أ»، فلا يعني ذلك انه موجود، حتى وان كان موجودا بالفعل، لأن الوجود ليس مقوما لذات «أ»، أي انه ليس جزءا.

س: ألا ينشأ ذلك من التفاوت بين الوجود والماهية، ففي الواقع يمكن ان تكون الماهية موضوعا من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فالماهية تقابل الوجود والعدم بلحاظ ما؟

ج: نعم هو كذلك، ولكن ماذا تعني بالمقابلة؟ فالماهية إمّا موجودة أو معدومة، إذا لماذا اعتبرتها في مقابل الوجود والعدم؟ ☜

ولتوضيح ذلك نعود إلى المثال السابق «زيد ضارب في الدار»، ونأخذ «في الدار» باعتبارها قيدا لضارب.

س: يعني ذلك ان الذهن يقوم بالتجريد.

ج: حسنا، ولكن ما هو معنى التجريد؟

التجريد يعني ان الماهية في الواقع إما ان تكون موجودة أو معدومة، ولكن مع ذلك ليس الوجود عين ذاتها ولا العدم، لأنه لو كان الوجود عين ذاتها، لأضحى من المحال نسبة العدم لها، والعكس صحيح.

وهكذا الحال عندما ننسب الوحدة أو الكثرة للماهية، فنقول مثلا: الانسان في الواقع إما واحد أو كثير، فهل الوحدة أو الكثرة جزء لمفهوم الانسان؟

كلا، لا الوحدة ولاالكثرة، جزء لمفهوم الانسان، وان كان الانسان في الواقع اما واحدا وإما كثيرا.

وبهذا يتضح أن كون الشيء متصفا بأمر ما في الواقع، هو غير كون هذا الأمر جزءا لذات الشيء أو هو عين ذاته. والماهية من هذا القبيل، فحين يقال: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، يعني ذلك لحاظ الماهية في المرتبة ذاتها، وعندئذ لا يصح حمل أي شيء عليها، سوى ذاتها أو أجزاء هذه الذات، لأن صحة حمل الأشياء عليها في هذه المرتبة، يعني أن هذه الأشياء مقومة لذاتها أو عين ذاتها، بينما لا يقوّم الذات سوى الذات وأجزائها.

س: هل لأجل ذلك صار السؤال عن الماهية متقدما على السؤال عن الوجود؟

ج: نعم، فلو كان الوجود عين الماهية، لم تكن هناك حاجة لتعدد السؤال، ولأصبح سؤالا واحدا. ومع ان الوجود والماهية لا ينفصلان في الخارج، لكنّ الذهن يفصل أحدهما عن الآخر. ومما ينبغي التنويه به، ان هذه المسألة ليست معقدة جدا، ولكن التعبير عنها ربما أسهم في إبهامها.

س: أليست المسألة، حول عدم تناقض الوجود والعدم في مرتبة الذات؟

ج: نعم.

فاذا قلنا: «زيد لا ضارب في الدار» ونأخذ «في الدار» قيدا لـ «لا ضارب»، فهل يقع في ذلك تناقض؟

كلا، ليس هنالك تناقض؛ لأن «ضارب في الدار» و«لا ضارب في الدار» مقيد أيضا، فلا تناقض في المقام، وانما هما شبه ضدين، أو ما يعبر عنه بـ «العدم والملكة».

اذا ما هو نقيض ضارب في الدار؟ نقيضه هو «ليس بضارب في الدار»؛ لأن نقيض ضارب في الدار هو نفيه، وهنا يكون النفي مطلقا ولكن المنفي مقيد، فنقيض «زيد ضارب في الدار» هو «زيد ليس بضارب في الدار»، حيث يكون «في الدار» قيدا لنفس ضارب، وليس نقيضه «زيد لا ضارب»، وان كانت «لا ضاربيته» في الدار.

وبتعبير آخر، ان نقيض كل شيء رفعه، فنقيض «زيد قائم»، هو «زيد ليس بقائم»، كما ان نقيض «زيد قائم في الدار»، «زيد ليس بقائم في الدار»، أي ان «في الدار» هي قيد للمنفي.

وعندما يقال: «زيد قائم في الدار يوم الجمعة»، فان نقيضه نوع «لا» تنضوي تحت هذه الـ «لا» كل هذه القيود، فنقول: ليس زيد بقائم في الدار يوم الجمعة؛ أي أن هذا النفي بـ [ليس] غير مقيد. اما إذا قلنا: «زيد قائم في الدار»، ثم قلنا: «زيد ليس في الدار بقائم»، فلا تناقض بينهما.

وهكذا لو قلنا: «زيد قائم في الدار يوم الجمعة»، ثم قلنا: «زيد في الدار يوم الجمعة ليس بقائم»، فمعنى ذلك ان قيد «ليس» لا ينفي كل ذلك، فلا تكون الجملة الثانية نقيضا للأولى، لان نقيض كل شيء رفعه، فنقيض «زيد قائم في الدار يوم الجمعة»، هو رفع كل هذه الجملة، وليس رفع «زيد قائم» فقط، ونعتبر النفي عاما ليشمل «في الدار»، و«يوم الجمعة».

من هنا ينبغي عدم الخلط بين الأمرين، لان ذلك يؤدي إلى وقوع في اشتباهات وأوهام كثيرة في المنطق.

الشروط المنطقية للتناقض

ما يقال من ان في التناقض ثماني وحدات، تمثل شروطا للتناقض، لا أساس له في الحقيقة، إذ ان تحقق التناقض لا يحتاج إلى أي وحدة من هذه الوحدات.

وانما تذكر تلك الوحدات، لكي يتضح الأمر للمبتدئ، فلا يلتبس عليه ذلك، ويقع في الخلط بين الأشياء، فلكي لا يقع في الخلط بين الأمر بالقوة وبالفعل مثلا، ويضع أحدهما مقابل الآخر، جعلت وحدة القوة والفعل شرطا في التناقض، حتى لا يضع ما بالقوة نقيضا لما بالفعل، فيجعل ما بالقوة حالة الاثبات، فيما يجعل ما بالفعل حالة النفي، أو بالعكس، في حين ان الشيء بالقوة غير الشيء بالفعل، فلا تناقض.

وهكذا الحال فيما يقال عن «وحدة الشرط»، أي اذا اختلف الأمران في الشرط، فلا تناقض، إذ ان اختلاف الشرط يعني اختلاف الموضوع. وفي الحقيقة لا تشترط أية وحدة في التناقض، وانما ذكرت هذه الوحدات، لكي يتضح للمبتدئ ان نقيض كل شيء رفعه؛ لأنّه ان لم تتوفر هذه الوحدات، فلا يكون الشيء هو نفسه، وانما يكون المثبت شيئا، فيما يكون المنفي شيئا آخر غيره، فعدم التناقض بين قضيتي «زيد مجتهد بالقوة» و«زيد ليس بمجتهد بالفعل»، ناشئ عن ان المنفي في القضية الثانية هو غير المثبت في القضية الاولى؛ ولذا عندما يقال: «زيد مجتهد بالقوة»، لابد ان يكون نقيضها هو رفعها؛ لأن نقيض كل شيء رفعه، ولذا يكون نقيضها «ليس زيد بمجتهد بالقوة».

وبما ان العرف يجعل قيودا على نفس النفي، تحاشيا للوقوع في الخطأ، لذلك قالوا: ينبغي ملاحظة الوحدات في التناقض.

اما في المنطق، فان الفيلسوف لا ينبغي ان يقيد النفي، وانما المنفي هو ما يلزم تقييده.

فاذا كان للمنفي آلاف القيود، فان النفي يكون بدون أي قيد يلحقه؛ لأن النفي والسلب الواقعي في السالبة الواقعية، أي السالبة المنطقية، لابد أن يخلو

من اي قيد، لكي تكون القضية سالبة، فان وضع أي قيد، يعني إخراجها من حالة كونها سالبة، وحينئذ تكون شبيهة بالمعدولة.

وعلى هذا الأساس، فان نقيض «زيد قائم في الدار»، هو «ليس زيد قائما في الدار».

أما اذا قلنا: «لا زيد»، ليس بقائم و«عدم قيامه» في الدار، [«لا زيد»، ليس بقائم في الدار]، فليست هذه القضية نقيضة لـ «زيد قائم في الدار».

يتلخص من ذلك، انه تارة يقال: «زيد قائم في الدار»، والنفي يكون «ليس زيد بقائم في الدار»، وهذا النفي مطلق، و«في الدار» قيد لـ «قائم»، فان هذه القضية تمثل نقيضا واقعيا، لقضية «زيد قائم في الدار»، لأن النفي هنا يرفع الاثبات نفسه.

وتارة يقع الاشتباه، فيقال: «زيد قائم في الدار»، ثم يقال بعد ذلك: «زيد ليس في الدار بقائم»، أي يجعل «في الدار» قيدا للنفي، وهنا يقع المناطقة في الاشتباه.

وهكذا حين يقال: «زيد قائم يوم الجمعة»، فان نقيضه «ليس زيد بقائم يوم الجمعة»، اما اذا قيل: «زيد ليس يوم الجمعة بقائم»، فان هذه القضية، وان كانت سالبة في مقابل تلك القضية، لكنها في حكم النقيض، وليست نقيضها الواقعي.

وبذلك يتضح ان نقيض قولنا: «الانسان من حيث هو ليس بموجود»، هو سلب السلب، وهو: «ليس الانسان من حيث هو ليس بموجود»، هذا هو النقيض الواقعي.

اما لو قلنا: «الانسان عدم من حيث هو موجود»، أي معدوم من حيث هو موجود، فليس هذا بنقيض لتلك القضية، لان العدم هنا مقيد بقيد «من حيث هو»، والوجود ايضا مقيد بقيد «من حيث هو»، والعدم المقيد ليس نقيض الوجود المقيد، وانما لكي يقع التناقض لابد ان يكون العدم المقيد هو عدم هذا الوجود المقيد، بمعنى انه عدم خاص عدم هذا الوجود المقيد»، وليس العدم نفس العدم المقيد.

وقد عبر المرحوم السبزواري عن ذلك بقوله: «مرتبةً نقائضُ منتفية»، أي ان النقائض منتفية في مرتبة الماهية. ثم ذكر بعد ذلك: ان ما نقوله هنا، من ارتفاع النقيضين في مرتبة الذات، هو أمر مجازي. ويؤكد بعد ذلك ان هذا ليس الاّ تعبيرا أدبيا مجازيا، وليس من ارتفاع النقيضين. فان نقيض الوجود في مرتبة الذات، هو اللاوجود في مرتبة الذات، وليس نقيضه نفيا في مرتبة الذات. وبهذا يكون معنى قوله: «وليست الاّ هي من حيث هي»، هو: ان الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

اما قوله: «مرتبة نقائضُ منتفيَة»، فيعني انه في مرتبة ذات الماهية يرتفع النقيضان، إلا انه يوضح ذلك قائلا: ان قولنا في الواقع بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة الذات، ليس ارتفاعا للنقيضين، وانما هو شبيه ارتفاع النقيضين.

ثم يقول بعد ذلك: والكون في تلك انتفاء المقيد، وهذا يعني ان النقيض في المرتبة هو انتفاء المقيد، أي إذا كان الإثبات هو إثبات المقيد، فان نقيضه هو انتفاء المقيد، وليس النقيض هو السلب المقيد، بل سلب نفس المقيد.

ثم يقول:

وقدِّمَنْ سلباً على الحيثيهْ   حتى يَعُمَّ عارض المهيَّة

وهو يعني تقديم السلب على الحيثية، كي يكون المسلوب هو عوارض الماهية، كما تقدم بيانه بالتفصيل.

دور الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي في حل المشكل

لو حاولنا ان نبحث القضية السابقة في ضوء مسألة الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي، حسب تعبير صدر المتألهين [لان هذه المسألة التي لم تطرح في عصر الشيخ، وانما قررها صدر المتألهين]، لكانت القضية أوضح.

فقد قيل: إن الكثير من الأشياء تصدق على أشياء بالحمل الأولي الذاتي، بينما لا تصدق عليها بالحمل الشايع الصناعي، والعكس صحيح.

فنحن نعرّف الأشياء ـ في مقام تعريف ماهياتها ـ بالحمل الأولي الذاتي،

فاذا قيل: ما هو الانسان؟ كان الجواب: هو حيوان ناطق وقد يقال: لماذا لم نقل في الجواب: ان الانسان موجود يعيش على الارض، منذ آلاف السنين؟

الجواب:

لقد كان السؤال عن حقيقة الانسان، وليس عن حالاته، ولذلك لو كان الجواب عن هذا السؤال: هو ضاحك، يقول السائل: أريد الجواب عن السؤال «ما هو؟».

من هنا ينبغي ان ننتبه، إلى ان ما نريده في التعريف الحقيقي، هو ان يصدق المحمول «المعرِّف» على الموضوع «المعرَّف»، بالحمل الأولي الذاتي، لا بالحمل الشايع الصناعي.

فلو قيل: ما هو المثلث؟ هل يصح ان نقول في تعريفه: هو موجود؟ من الواضح ان «موجود» ليس تعريفا وبيانا لحقيقة المثلث.

إذا ما هو التعريف الصحيح للمثلث؟

لابد ان يكون التعريف بما يصدق عليه بالحمل الأولي الذاتي، والحمل الأولي الذاتي هو ما يصدق على الشيء في مرتبة الذات.

مع العلم ان الكثير من الأشياء تصدق بالحمل الشايع الصناعي، لكنها لا تصدق بالحمل الأولى الذاتي، مثل قولنا «المثلث موجود»، وهكذا تصدق أشياء بالحمل الأولى الذاتي، لكنها لا تصدق بالحمل الشايع الصناعي، مثل قولنا: «الجزئي جزئي»، أي انه في مقام التعريف يكون الجزئي جزئيا، إذ ان تعريف الجزئي هو: ما لا يقبل الصدق على كثيرين، بينما الجزئي ليس بجزئي بالحمل الشايع الصناعي، لأنه كلي من الكليات.

إذا يكون معنى قولنا: «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي»، هو أن الماهية بالحمل الأولي الذاتي لا يصدق عليها سوى ذاتها وأجزاء ذاتها، بينما الماهية بالحمل الشايع تصدق عليها آلاف الأشياء.[1]

---

(١) س: هل الجزئي جزئي بالحمل الشايع؟ ☜

ج: كلا، الجزئي جزئي بالحمل الأولي، والجزئي كلي بالحمل الشايع.

س: لعل إشكال البرهان الوجودي لديكارت، نشأ من عدم التمييز بين الحمل الأولي والحمل الشايع؟

ج: نعم، وقع خلط بين مفهوم الوجود بالحمل الأولي، ومفهوم الوجود بالحمل الشايع.

فهو يقول: أنا أتصور مفهوم الكمال اللا متناهي، وهذا الكمال غير المتناهي اما ان يكون له وجود أو لا يكون له وجود، فان لم يكن له وجود، فهو ليس بكمال، لان الكمال الموجود أكمل مما يتصور انه معدوم، ولو فرضنا انه معدوم يلزم من ذلك التناقض.

اذا تصور الكمال غير المتناهي يستلزم وجوده.

ويمكن القول في الجواب على ذلك: ان الكمال غير المتناهي المتصور لديه، هو مفهوم الكمال اللا متناهي، وهو بالحمل الأولي ليس مصداقا للكمال اللامتناهي. وبتعبير آخر: ان ما تصوره ديكارت هو تعريف الكمال غير المتناهي. وليس مصداقه.

وعلى هذا الأساس، حتى لو لم يكن الكمال غير المتناهي موجودا، فان ما تصوره هو تعريفه، ولذا لا يلزم من ذلك أي تناقض.

س: هل هو «من حيث هو»؟

ج: نعم، الكمال غير المتناهي من حيث هو مفهوم الكمال غير المتناهي، لا يصدق عليه أي مفهوم آخر، الكمال اللامتناهي هو الكمال اللامتناهي، أي ان هذا المفهوم هو نفس المفهوم.

وملخص القول: ان عدم تفكيك ديكارت بين الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشايع الصناعي، هو الذي أوقعه في هذا الاشتباه، فزعم ان الكمال اللامتناهي الذي يتصوره، اما ان يكون كمالا غير متناه أو لا يكون، فان لم يكن كذلك، يلزم التناقض، وان كان كمالا غير متناه، فلابد ان يكون موجودا، لانه ان لم يكن موجودا، فليس هو بكمال غير متناه.

اعتبارات الماهية

(١)

من المسائل الفلسفية المهمة، التي تبحث في مباحث الأمور العامة في الفلسفة، هي مسألة اعتبارات الماهية، أي اعتبار الماهية بأنحاء مختلفة.

ويعتبر هذا البحث من مبتكرات نصير الدين الطوسي، كما تبين لنا ذلك من خلال التحقيق، إذ لم نعثر على بحث مستقل في هذه المسالة قبل ذلك، وان كان صدر المتألهين قد أشار في «الأسفار»، إلى أنه قد ورد في كلام الشيخ ما يخص اعتبارات الماهية، كما ذكر ذلك السبزواري في شرح المنظومة هنا، إلا انه لم نعثر على بحث مستقل تحت عنوان «اعتبارات الماهية» في مصنفات الشيخ الرئيس، كما لم نعثر على ذلك لدى شيخ الإشراق، أو لدى المتقدمين على الطوسي، ولذا يبدو ان أول من ذكر هذا البحث هو الخواجة نصير الدين الطوسي في «التجريد».

ورود بحث اعتبارات الماهية إلى علم الأصول

لقد تطور بحث اعتبارات الماهية، بعد نصير الدين الطوسي، واثيرت من خلاله مسائل عديدة، ولم تزل هذه المسألة موردا للبحث حتى الآن، وقد تسرب

هذا المبحث إلى علم أصول الفقه، في جملة المسائل الفلسفية التي تغلغلت في هذا العلم، حيث يلتقي بحث اعتبارات الماهية، في بحث «المطلق والمقيد» وهو من مباحث الألفاظ المهمة في أصول الفقه، فقد دأب علماء الأصول المحدثون على الاستعانة بهذا المبحث، في تعريف المطلق والمقيد.

وإخال [لا على وجه الدقة والتحقيق] ان أول من استقدم هذا البحث إلى علم الأصول، هو الآخوند الخراساني، وربما لم يتناوله أحد قبله.

كما ذكر قسم من مبحث اعتبارات الماهية، في باب المشتق أيضا، من علم الأصول ـ سنتعرض لذلك في محله ـ ولعله لا يرتبط ببحث اعتبارات الماهية، الذي نحن بصدد التعرض له الآن، إلا انه يرتبط بمسألة أخرى، من مسائل الماهية، نأمل ان نبحثها قريبا.

لقد ذكرت اعتبارات الماهية بصورة تقسيمات الماهية، بمعنى ان لكل ماهية عدة أقسام، وان كان السبزواري لم يستخدم هذا التعبير، وانما استخدم تعبير اعتبارات الماهية، أما نحن فنميل إلى استخدام عبارة «عدة أقسام» لوضوحها.

قالوا: ان الماهية على ثلاثة أقسام، وهي:

١ـ المخلوطة

٢ـ المطلقة

٣ـ المجردة.

وبتعبير آخر:

١ـ الماهية بشرط شيء.

٢ـ الماهية لا بشرط.

٣ـ الماهية بشرط لا.

فالماهية بشرط شيء هي المخلوطة، ولا بشرط هي المطلقة، وبشرط لا هي المجردة.

ولكي تتضح هذه الأقسام، نقول: ان أية ماهية اذا ما لوحظت مع أمر آخر

غير ذاتها ـ سواء كان أمرا وجوديا أم غير وجودي ـ ، لا تعدو في الواقع الخارجي حالتين:

فهي إمّا ان تكون لها هذه الحالة، وأما ان لا تكون لها، كما في الجسم والبياض، فان الجسم في الواقع إما أن يكون أبيض، أو لا أبيض، وليس هناك حالة ثالثة؛ أي ان الماهية إما موجودة أو لا موجودة، الانسان إمّا موجود أو غير موجود.

بيد أن الماهية مع انها في الخارج، لا تعدو الحالتين السابقتين، فان لها ثلاثة اعتبارات في الذهن، فمرة تلحظ بشرط قيد معين، كالجسم الأبيض، بشرط البياض، وأخرى تلحظ بشرط عدم البياض، كالجسم غير الأبيض، الانسان غير الموجود، الانسان المعدوم، وثالثة يلحظ الجسم بما هو، سواء كان أبيض أم لا.

وبهذا يتبين ان الجسم في الخارج، ليس له سوى حالتين، فهو إمّا أبيض، أو لا أبيض اما في الذهن فهو على ثلاثة أنحاء:

١ـ فتارة يعتبر الجسم مع البياض.

٢ـ واخرى يعتبر الجسم مع عدم البياض.

٣ـ وثالثة يعتبر الجسم بنحو مطلق؛ أي أعم من البياض وعدمه.

قد يصعب تصور هذه المسألة مجردة، ولذا سنذكر مثالا آخر لكي تتضح أكثر، فنحن تارة نقول: الانسان الجاهل حريص، وأخرى نقول الانسان غير الجاهل حريص، وثالثة نقول: الانسان مطلقا (سواء كان جاهلا أم غير جاهل) حريص. فالانسان في هذا المثال كانت له ثلاث حالات عندما جعلناه موضوعا.

وفي هذا المثال أيضا: حين نقول: اكرم الانسان العالم، هذه حالة، أو نقول: أكرم الانسان غير العالم، وهذه حالة أخرى، أو نقول: أكرم الانسان بنحو مطلق (أي سواء كان عالما أم لا)، وهذه حالة ثالثة.

وبذلك يتبين ان الإنسان، مع أنّه ماهية واحدة، لكنه عندما أضحى

موضوعا للحكم، لوحظ بلحاظات ثلاثة:

١ـ لحاظ بشرط القيد.

٢ـ لحاظ بشرط عدم القيد.

٣ـ لحاظ بنحو مطلق، سواء كان هناك قيد أم لا.

إذا يمكن ان يلاحظ الذهن الماهية على ثلاثة أنحاء: مطلقة، ومشروطة بوجود شيء، ومشروطة بعدم ذلك الشيء.

وعندما تلحظ الماهية مشروطة بوجود شيء، تُسمى «الماهية بشرط شيء»، وإذا لوحظت مشروطة بعدم ذلك الشيء، تُسمى «الماهية بشرط لا»، اما إذا لوحظت الماهية مطلقة، أي مع عدم شرط وجود الشيء، ومع عدم شرط عدمه، فتسمى «الماهية اللابشرط».

كما تسمى هذه اللحاظات الثلاثة بأسماء أخرى، وهي:

١ـ اللابشرط: تسمى المطلقة.

٢ـ بشرط شيء تسمى المخلوطة.

٣ـ بشرط لا: تسمى المجردة.

وهذه الاعتبارات الثلاثة موجودة هنا قطعا.

بعد هذا البيان، ننتقل إلى ذكر مقدمتين، قبل الولوج في تفاصيل البحث، وهما:

المقدمة الأولى:

قد يقال: ان الاقسام لابد لها من مقسم، ولذا لابد ان يكون مقسم لهذه الأقسام الثلاثة للماهية، والذي يمثل القدر المشترك بين هذه الأقسام؛ لان لازم كل تقسيم، هو وجود هذا القدر المشترك بين الأقسام، ولو لم يكن هناك مقسم فلا معنى للتقسيم، فالحيوان يقسّم مثلا إلى: ناطق، وغيره، والقدر المشترك بينهما، أي المقسم، هو الحيوان الأعم من أن يكون ناطقا، أو غير ناطق، وهكذا الحال في الجسم الذي يقسم إلى: أبيض، وغيره.

إذا لابد من وجود مقسم لأقسام الماهية الثلاثة: الماهية بشرط شيء، الماهية بشرط لا، الماهية لا بشرط.

تلك هي المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية:

ان هذه المقدمة توجد معضلة، وفيما يلي بيان لهذه المقدمة: كل موضع نجري فيه تقسيما، من قبيل التقسيمات العقلية، تكون نسبة المقسم إلى أقسامه، من قبيل نسبة اللا بشرط إلى المشروط، بمعنى ان المقسم يكون دائما لا بشرط بالنسبة إلى أقسامه، وهذه مسألة صحيحة.

ولذا عندما نقول: الكلمة، اما اسم، أو فعل، أو حرف، والكلمة تعني: اللفظ الدال على معنى مفرد، اما الاسم فيعني: اللفظ الدال على معنًى مستقل في نفسه، من دون ان يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف يعني: اللفظ الدال على معنًى غير مستقل بذاته، فالكلمة إذا هي «معنًى لا بشرط»؛ أي انها: لفظ يدل على معنًى مفرد، سواء كان هذا المعنى مستقلا كالاسم والفعل، أو غير مستقل كالحرف، وسواء كان المستقل مقترنا بزمان كالفعل، أو غير مقترن بزمان كالاسم.

وهكذا لو قسمنا الانسان إلى: الابيض، والأسمر، والأصفر، فإن مفهوم الانسان يكون مجردا من سائر الصفات (الابيض، والأسمر، والأصفر)، أي ان مفهوم الانسان أعم من كل الصفات والحالات والقيود، ولذلك يصدق على جميع هذه المقيدات، وهذه المسألة جارية في تمام التقسيمات العقلية. وعلى هذا لابد ان نعرف الفرق بينها وبين التقسيمات الخارجية العينية لكي لا نقع في الخلط والاشتباه، كتقسيم الكل إلى أجزائه، الذي هو غير يقسم الكلي إلى أجزاء، لانه تقسيم عقلي،، فالكلي عكس الكل، إذ الكلي جزء الجزئي، لان في التقسيم العقلي يقسم الجزء على الكل، بينما في التقسيم العيني، يقسم الكل إلى الأجزاء، فالانسان هو جزء الانسان الأبيض، وليس الانسان الأبيض جزء الانسان.

في التقسيم العيني، كما لو قسمنا هذه الصفحة إلى قسمين، يكون كل قسم جزءا من هذا المجموع، بينما في التقسيم العقلي يكون الجزء كلا بالنسبة للمقسم، كما في الانسان. إذا، في كل تقسيم عقلي تكون نسبة القدر المشترك أو المقسم بالنسبة إلى أقسامه هي لا بشرط.

تلك هي المقدمة الثانية أو الأصل الثاني.

نستخلص مما سبق: ان كل تقسيم عقلي، يلزم منه وجود قدر مشترك أو مقسم بين الأقسام. كما يلزم أيضا، ان يكون المقسم لا بشرط بالنسبة لأقسامه.

وقد قسمنا الماهية إلى:

١ـ ماهية بشرط شيء.

٢ـ ماهية بشرط لا.

٣ـ ماهية لا بشرط.

ويكون اللا بشرط من جهة أخرى هو المقسم.

ومما ينبغي الإشارة اليه، ان تقسيم الشيء إلى نفسه، وشيء آخر محال، كما لو قسمنا الكلمة إلى اربعة أقسام، هي: اما كلمة، أو حرف أو فعل، أو اسم؛ فالكلمة لا يمكن أن تكون قسما، لأنها هي المقسم.

ولكن نلاحظ من جهة أخرى، ان تقسيم الماهية إلى ثلاثة أقسام صحيح، حين نلحظها مطلقة تارة، ومجردة أخرى، وثالثة مخلوطة.

وعلى أية حال فان هذا السؤال المطروح سؤال دقيق، وقد أجاب عنه الحكماء بقولهم:

إن هناك قسمين من الماهية اللا بشرط، هما:

١ـ اللا بشرط المقسمي.

٢ـ اللا بشرط القسمي.

ويعود الفرق بينهما، إلى ان اللا بشرط القسمي مقيد باللا بشرطية، أي

انه يعتبر مع اللا بشرطية، فانت حين تقول: أنا أحب الكتاب، تعتبر الكتاب هنا مطلقا، سواء كان فلسفيا، أو علميا، أو تاريخيا، أو... الخ. أما اذا قلت: انا احب الكتاب الفلسفي، فانك تعتبر الكتاب هنا مقيدا، والكتاب المقيد ضد الكتاب المطلق؛ ولذا لا يمكن ان تعتبر الكتاب في آن واحد مطلقا ومقيدا.

وبتعبير آخر، لا يمكن في قضية واحدة، موضوعها الكتاب، أن نعتبر الكتاب مطلقا ومقيدا؛ لانه اما ان يكون مطلقا أو مقيدا، والمقيد إما ان يكون مقيدا بوجود قيد معين أو بعدم قيد معين.

من هنا يكون معنى «اللا بشرط بالمعنى المطلق»، هو ان تلحظ الماهية من دون أي قيد، وهو مقابل وقسيم لـ «بشرط شيء، وبشرط لا».

اما «اللا بشرط المقسمي»، فهو المطلق الذي لم يلحظ معه أي قيد، حتى قيد الاطلاق، كما في قولنا: «كتاب»؛ فإنّ الكتاب المطلق كتاب، والكتاب المقيد أيضا كتاب، وهكذا الكتاب المقيد بأنه فارسي هو كتاب، والمقيد بعدم الفارسية هو كتاب.

في ضوء ذلك ينبغي أن نتنبه، إلى الفرق بين طبيعة الذهن والخارج، لكي لا نقع في الخطأ، كما زعم بعض بأن الذهن ليس إلا مرآة تعكس الخارج فقط.

لكن الذهن ليس كذلك. صحيح ان الذهن يأخذ المادة الأصلية من الخارج، بيد انه يجري عليها عملا مهما، لكي يحصل على المعرفة.

وتعتبر المسألة التي نبحثها الآن، من أوضح الأمثلة على طبيعة نشاط الذهن؛ لان كل شيء نلاحظه في الخارج بالنسبة إلى أي شيء آخر، لا يخرج عن حالتين:

اما ان يكون ذلك الشيء ثابتا له أو غير ثابت، كما في الانسان مثلا، فان الانسان العيني، اما ان يكون عالما أو ليس بعالم، بينما الانسان في الذهن، اما ان يعتبر عالما، أي انسانا مع قيد العلم، أو يعتبر انسانا جاهلا، وهو الانسان بقيد عدم العلم، أو يعتبر انسانا مطلقا، سواء كان عالما أو ليس بعالم، وهذا الانسان المطلق أمر يعتبره الذهن، ولا وجود له في الخارج.

في نفس الوقت الذي يعتبر فيه الذهن هذه الأقسام الثلاثة للماهية، يعتبر الماهية أيضا بنحو تكون فيه مقسما لتلك الأقسام الثلاثة، وهو ما يسمى بـ «الماهية المبهمة» و«الماهية غير المقيدة»، أي الخالية من كل قيد، حتى قيد الاطلاق.

وبذلك يتضح الفرق بين الماهية المقسم، والماهية القسم، اذ ان الفرق بين الماهية المقسم، والماهية بشرط لا، وبشرط شيء، واضح، لكن قد يلتبس الفرق بين الماهية اللا بشرط المقسمي، والماهية اللا بشرط القسمي، لان الاخيرة كذلك خالية من الشرط، الذي تقيّد به «الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا»، بيد انها مع ذلك مقيدة بنوع آخر من الشرط، وهو قيد الاطلاق، بينما الماهية اللا بشرط المقسمي، لم يلحظ فيها أي قيد، حتى قيد الإطلاق؛ أي انها من حيث هي هي، وهو معنى ما ذكرناه، من ان الماهية من حيث هي ليست إلا هي، أي لم تقيد بشيء حتى قيد الاطلاق.

يتلخص في ضوء ما تقدم، ان هناك نوعين، من الماهية اللا بشرط:

١ـ اللا بشرط المقسمي، وهي ما يطلق عليها أحيانا «الماهية المبهمة»، أي العارية من كل قيد، حتى قيد الاطلاق.

٢ـ اللا بشرط القسمي، وهي الماهية العارية من القيود المأخوذة في الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، كالعالم، واللاعالم، أي انها مشروطة بالاطلاق من حيث العلم وعدم العلم، وبتعبير آخر: هي مقيدة، وان كان قيدها الاطلاق.[1]

---

(١) س: أليس هذا الاطلاق، هو ما يلحظ في الوجود، باعتباره موضوعا للفلسفة؟

ج: نعم، ما ذكر في موضوع الفلسفة، هو بهذا المعنى أي عندما يقولون: الوجود المطلق، فهو يعني مطلق الوجودات.

س: هل هو لا بشرط مقسمي؟

ج: كلا، هو لا بشرط قسمي، أي ان موضوع الفلسفة لا بشرط قسمي بحسب اصطلاحهم.

من الجدير ان نشير إلى ما بحثه العرفاء في باب حقائق الوجود، وليس في باب الماهية، مع العلم ان هذا البحث يرتبط بعالم العين، ولا علاقة له بعالم الذهن [ما ذكرناه سابقا يرتبط بعالم الذهن، وهو بحث في علم النفس الفلسفي، حيث تطرح أدق مسائل علم النفس في الفلسفة، وهي المسائل التي يعجز علم النفس عن تقرير الموقف فيها].

قال العرفاء بعدة اعتبارات، بالنسبة لحقيقة الوجود، حيث ورد لديهم: الوجود المطلق، والوجود المقيد الوجود بشرط شيء، والوجود بشرط لا، وهي اعتبارات لحقيقة الوجود، ذكروها في مقابل اصطلاحات الفلاسفة في باب الماهيات، المرتبطة بعالم الذهن.

ويعود معظم تلك الاصطلاحات للشيخ محيي الدين بن عربي، الذي يعتبر أبا للعرفان النظري، فضلا عن انه في العرفان العملي، رجل استثنائي، كما ان جميع العرفاء، سواء كانوا من الفرس أو العرب، هم تلامذة هذا الشيخ.

لقد وردت في فهم كلام العرفاء هذا ، شروح متعددة، كما أُثيرت حوله أسئلة كثيرة، منها:

هل الوجود المطلق لدى العرفاء، نظير المطلق اللا بشرطي لدى الفلاسفة؟، أم هو اللا بشرط المقسمي لدى الفلاسفة؟

فصدر المتألهين مثلا يذكر في «الأسفار» في باب العلّة والمعلول، بحثا في حدود «١٥٠ ـ ٢٠٠ صفحة»حول العرفانيات، بحث فيه مسائل الوجود، واللا بشرط، وبشرط لا... وغيرها، وأشار إلى الاختلافات بين العرفاء والفلاسفة في ذلك، فالوجود المطلق القائل به العارف غير المطلق القائل به الفيلسوف، إذ يدور بحث الفيلسوف حول الاعتبارات الذهنية للماهيات. تلك مجرد إشارة إلى موقف العرفاء من هذه المسألة، وليس هذا محل التفصيل فيها.

على أية حال، فقد استطاع الفلاسفة كالسبزواري وغيره، حل معضلة

وحدة القسم والمقسم في ضوء ما تقدم، حيث قرروا، بأن المقسم هو الماهية اللابشرط، حتى من قيد اللا بشرطية، أما القسم فهو الماهية المقيدة باللا بشرطية. بناء على ذلك إذا، يتقرر الفرق بين المقسم والقسم بعد ذلك أورد السبزواري مبحثا آخر، حيث تساءل عن الكلي الطبيعي، فقال: هل الكلي الطبيعي هو الماهية اللا بشرط القسمي، أم هو اللا بشرط المقسمي؟ [من المعلوم ان هذا البحث من الأبحاث، التي بدأ بحثها نصير الدين الطوسي].

اما جواب السبزواري على السؤال السابق، فهو، أنّ اللا بشرط المقسمي هو الكلي الطبيعي، وليس اللا بشرط القسمي، كما انه من الخطأ ان يقال مثلا: الانسان المطلق كلي طبيعي، لان الانسان الكلي الطبيعي، أعم من ان يكون مطلقا أم لا: أي ان الانسان الكلي الطبيعي هو نفس الطبيعة، من حيث هي.

ولأن هذا البحث طرح في علم الأصول أيضا، فقد طرحت بشأنه وجهات نظر عديدة، من قبل الفلاسفة والأصوليين. حيث أسهم علماء الأصول بتناول هذا البحث، وبالأخص بعد الآخوند الخراساني، أي منذ حوالي ثمانين عاما، وقد ساعد المنحى الفلسفي لدى بعض الأصوليين في الاهتمام بهذا البحث، كما نلاحظ ذلك لدى الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والسيد البروجردي.

ومما ينبغي التنويه به أن راي السيد البروجردي، لا يتفق مع رأي صاحب المنظومة في هذه المسألة، وهكذا هو رأي الفلاسفة المتأخرين، إذ ان موقفهم لم يتطابق مع ما أفاده السبزواري، أما في «الأسفار»، فلم يستأثر هذا الموضوع باهتمام كبير لدى الآخوند «صدر المتألهين»، وقد تطابق موقف صاحب المنظومة إلى حد ما، مع موقف صاحب الأسفار، إذ يبدو من عبارات صدر المتألهين، ان الفرق بين اللابشرط القسمي واللا بشرط المقسمي، هو ان اللابشرط المقسمي مطلق من اللا بشرط، أي حتى من قيد اللا بشرطية، بينما اللا بشرط القسمي مقيد باللا بشرطية.(1)

---

(١) س: في أي مورد يتطابق ما أفاده صاحب المنظومة مع الآخوند؟ ✍

ومن الجدير بالذكر ان بعض الفلاسفة المتأخرين، مثل المرحوم علي المدرس الزنوزي، كان قد تبنى موقفا آخر في هذا الموضوع، لا يتطابق مع ما أفاده السبزواري وملا صدرا، مع العلم ان المرحوم الزنوزي، حكيم ذو باع طويل، وهو من الأفراد القلائل، الذين استوعبوا فلسفة صدر المتألهين، في طول الثلاثمائة سنة الأخيرة [ربما كان الملا علي النوري، الذي عاش في اصفهان في العصر القاجاري، هو تلميذ لتلامذة علي الزنوزي]، وهو محقق بارع ذو اطلاع واسع في الفلسفة الصدرائية.

كما ان الشيخ محمد حسين الاصفهاني، الذي هو من الفقهاء الاصوليين الفلاسفة، كان من المحققين الأفذاذ، وبما انه تلميذ لتلامذة الحكيم علي المدرس، ولانه يعتقد به اعتقادا كبيرا، فقد اعتمد عليه كثيرا، ونقل عنه الكثير من الآراء، وأيد مسلكه في علم الأصول.

أما المرحوم السيد البروجردي، فقد كان ذا نظر خاص، في هذا الموضوع، بينما أدلى الأصوليون الآخرون بآراء أخرى، ليست ذات أهمية، في هذا الموضوع، لانهم لم يكونوا من أهل الفلسفة ولذا لم يستطيعوا ان يبحثوا بعمق، فالآخوند الخراساني مثلا لم يتجاوز حدود «المنظومة» في قراءة الفلسفة، وقد استطاع أحيانا ان يبحث بمستوى بعض كلمات صاحب المنظومة، اما الآخرون مثل الميرزا محمد حسين النائيني، وتلامذته، والسيد الخوئي، وآخرين، فلهم مباني أخرى، ولأنهم لم يكونوا متعمقين، ولم يكن المطلب متيسرا تمام اليُسر بأيديهم، فقد ابتعدوا كثيرا عن هذه المرحلة.

☜ ج: في كلا القسمين.

س: هل ما ذكرتموه يخص الكلي الطبيعي؟

ج: كلا، هو في اعتبارات الماهية، فبعد ان قالوا: ان الكلي الطبيعي أحدهما، قالوا: انه اللا بشرط المقسمي.

نظرية السيد البروجردي في اعتبارات الماهية

لما كان السيد البروجردي، من ذوي الفكر والنظر، فانه يبدي أحيانا نظرا خاصا به في المسائل، وقد أجاد هنا في ابتكار نظرية عميقة، وان كانت قابلة للمناقشة في نهاية الأمر.

وملخص قوله في هذه المسألة هو: ان منشأ الاشتباه في هذه المسألة، هو التوهم بأن المقسم هو الماهية، فاذا اعتبرنا الماهية هي المقسم في الواقع يرد الاشكال، بينما لو كان المقسم هو الاعتبار، فان الإشكال سيرتفع.

وتوضيح ذلك: حين نقسم الماهية، نقول: الانسان اما عالم أو جاهل، الكتاب اما مخطوط أو مطبوع، الانسان اما أبيض أو أسود... الخ، اما ما نقوله فليس هو تقسيم الماهية، وانما تقسيم الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: الانسان المطلق، الانسان العالم، الانسان غير العالم.

هنا اعتبرنا الماهية بثلاثة اعتبارات، والاعتبار عمل ذهني، وهو يعني اللحاظ، ومع ان الماهية ليس لها إلا نحو واحد، لكن الذهن يتصور الماهية ويلحظها، أو بتعبير الفلاسفة يعتبرها، على ثلاثة أنحاء، وهي: اعتبار الماهية بشكل مطلق، واعتبار الماهية بشكل مقيد، واعتبار الماهية بشكل مقيد بالعدم.

فالسؤال السابق إذن منشؤه التوهم في ان الماهية على ثلاثة اقسام، لا بشرط، وبشرط شيء، وبشرط لا، وبما ان اللا بشرط هو المقسم في كل تقسيم، كذلك ذُكر ـ أي اللا بشرط ـ قسما ايضا، فوقع الالتباس بين اللا بشرط القسم، واللا بشرط المقسم، عندما كانت الماهية هي المقسم.

اما عندما يكون الاعتبار هو المقسم، فلا يقع الاشتباه حينئذ، حيث يعتبر الانسان اما لا بشرط، أو يعتبر بشرط لا، أو يعتبر بشرط شيء.

وهذا يعني ان اعتبار الماهية على ثلاثة اقسام، وليست الماهية ذاتها هي التي تقسم إلى تلك الأقسام.[1]

---

(١) س: هل يصح أن يقال مثل هذا الكلام في مورد الكلمة؟

هذه هي النظرية التي قدمها السيد البروجردي لحلّ هذه المسألة.

مناقشة نظرية السيد البروجردي

اشرنا إلى ان هذه النظرية، نظرية مرهفة ودقيقة، إلاّ انها غير تامة، وفيما يلي بيان ذلك: تقدم ان الاعتبار هو اللحاظ، ولكن ما هو اللحاظ؟

ان اللحاظ هو نفس الوجود الذهني، ليس إلاّ، ولذا عندما يعتبر الذهن الماهية، فهذا يعني انها وجدت فيه.

وبتعبير آخر، ان لحاظ الذهن لماهية الانسان مثلا، هو انه يستحضرها ليحكم عليها بحكم معين، ففي الانسان المطلق يستحضر الذهن هذا الوجود. وهو يعني ان هذه الماهية وجدت في الذهن بشكل مطلق، وهكذا عندما يلحظ الذهن الماهية مقيدة، فانها توجد فيه بهذا الشكل.

وبهذا يتضح ان لحاظ الماهية في الذهن، يعني وجودها في الذهن. ولا شيء وراء ذلك؛ أي ان لحاظ الماهية والوجود في الذهن أمر واحد في الواقع.

وبعبارة أخرى، ليس الاعتبار والمعتبر شيئين، كما في الوجود والماهية اللذين هما شيئان في الذهن، وان كانا شيئا واحدا في الخارج [هما شيئان بالاعتبار، وليسا هما واقعا في الذهن شيئين]. إذ اللحاظ لا يعني سوى وجود الماهية في الذهن، فاذا ما قيل: ان الاعتبار على ثلاثة أقسام، فان ذلك، يعود إلى نفس

ج: كلا، فليست اعتبارات الكلمة ثلاثة، وإنما للكلمة ثلاث حالات في الخارج.

س: هل هو حل الإشكال، من خلال الفرق بين الذهن والعين؟

ج: كلا، بل من خلال تعيين ما هو المقسم، فعندما يقال: الانسان إمّا عالم أو جاهل، مع ان الانسان مفهوم أعم من العالم والجاهل، لكن الانسان الموجود في الخارج إما عالم أو جاهل، أي ان الانسان مفهوم عام له مصداقان، العالم والجاهل، وهكذا الكلمة فهي مفهوم عام له ثلاثة مصاديق في الخارج، الاسم والفعل والحرف. أمّا عندما نقسم الماهية إلى: لا بشرط، وبشرط لا، وبشرط شيء، فان هذه الأقسام اعتبارات ذهنية.

الماهية. التي جرّدت في الذهن من الوجود، مع العلم ان الماهية في الذهن، أي الماهية الملحوظة موجودة في الذهن، وهذا ما نبهنا عليه مرارا، وهو قدرة الذهن الفائقة على التجريد.

تجريد علم النفس والتجريد الفلسفي

هناك نوعان من التجريد، أحدهما التجريد الذي يعرفه علماء النفس، وهو على قدر مناسب من الظهور والوضوح، حتى أضحى متداولا بين الباحثين في علم النفس، وثانيهما التجريد الفلسفي، الذي يكون في غاية الدقة، ولذا بات غائبا عن علماء النفس.

ويقصد علماء النفس بالتجريد، ان هناك شيئين أو معنيين يوجدان في الخارج، بصورة صفة وموصوف ـ أو صفتين ـ لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولكن الذهن يستطيع ان يفكك بينهما، فيلاحظ أحدهما دون الآخر، وان كانا لا يقبلان الانفكاك في عالم العين، إلاّ ان الذهن قادر على الفصل بينهما في عالمه الخاص.

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك «العدد والمعدود» فانه لا يوجد في العالم الخارجي عدد بلا معدود، لان العدد ينتزع من المعدود، وهو يعتبر صفة لذلك المعدود، حيث يجرد الذهن العدد عن المعدود، فالرياضيات مثلا ليس إلا أعدادا بلا معدودات، لان الملحوظ فيها هو العدد مجردا عن المعدود، ولذا يقال: ان إضافة أربعة إلى أربعة، تساوي ثمانية.

إذا يستطيع الذهن ومن خلال قدرته على التجريد ان يفكك العدد عن المعدود، مع انهما غير منفصلين في الخارج. وهذا هو النوع الأول من التجريد.

أما النوع الآخر، فهو التجريد الأدق، أي التجريد الفلسفي، حيث يكون التجريد لشيئين في حالة اختلاط وتمازج، بمعنى ان هذين الشيئين غير منفصلين عن بعضهما في الذهن، فضلا عن الخارج، ومن المحال انفكاكهما، الا ان الذهن مع ذلك يستطيع أن يلاحظ أحدهما من دون الآخر، وهذا لا يعني ان أحدهما موجود دون الآخر، وانما الآخر موجود أيضا، ولكن الذهن لا يلاحظه.

ومن هذا القبيل الوجود والماهية، فان الوجود والماهية ليسا كالعدد والمعدود، لان لكل ممكن الوجود ماهية، وكل ماهية لها وجود في عالم العين، كما ان لها وجودا في الذهن، لان الماهية حين تكون في الذهن، فان ذلك يعني انها موجودة فيه؛ إذ من المعروف ان الوجود يمكن ان يلاحظ في كل شيء، وبحسب تعبير صدر المتألهين «ما أبسط الوجود»، حتى لو تصورنا نقيضه «العدم»، فمع ان العدم عدم بالحمل الأولي، إلا انه يلاحظ ببركة شعاع الوجود، أي ان للعدم وجودا أيضا، وبتعبير آخر، ان لكل ماهية وجودا في الذهن، بيد اننا يمكن ان نتصور الماهية منفصلة عن الوجود الخارجي والذهني، أي نتصورها مجردة حتى عن وجودها الذهني، فحين نقول ـ مثلا ـ : الانسان حيوان ناطق، فهل يعني هذا ان الانسان الذي هو موضوع هذه القضية، موجود في الذهن أم لا؟

مما لا شك فيه انه موجود في الذهن، لانه كان موضوعا في هذه القضية، إلّا ان الذهن لا يلاحظ هذا الوجود، بمعنى ان الذهن إنما يصدر حكما على الانسان ذي الوجود الذهني، وان كان الذهن لم يلتفت إلى مثل هذا الوجود.[1]

هذا تجريد خاص، لو لم يكن موجودا لما استطاع الذهن ان يتعرف على العالم الخارجي؛ وذلك لأن الماهية حين تكون في الذهن، هي في الواقع موجودة في الذهن ومن خلال الحكم على هذه الماهية نُسرّي الحكم إلى العالم الخارجي

---

(١) س: هل هذا التجريد يفكك بين الوجود والماهية؟

ج: نعم، يفكك أحدهما عن الآخر في الذهن، كما يفكك شؤون الوجود الأخرى عنه، مثل الوحدة، والكثرة ... وغيرها، فاننا نرى الانسان، ولا نرى وحدته، إلا انه في الحقيقة ما دام الانسان موجودا، فهناك وحدة، وهكذا هو شأن كل الأحكام العامة الفلسفية.

س: هل المادة والصورة كذلك؟

ج: كلا، القوة والفعل كذلك.

أيضا، مع العلم ان الموجود الذهني من المحال ان يرد إلى الخارج، ولكن التجريد الذهني يجعل الحكم مشتركا بين الذهن والخارج، وبذلك يستطيع الذهن ان يتعرف على الخارج.

ولولا هذا النحو من التجريد، لاقتصرت معرفة الذهن على نفسه، ولأضحت معرفة الانسان أقرب إلى معارف الحيوان، التي لا تعدو نفسه وعالمه.

ولولا ذلك لما استطاع أن يتفاهم شخصان من أفراد البشر، لأن كل متكلم عندما يقول: الانسان كذا، فإن كلامه يكون عن الانسان الموجود في ذهنه ولا علاقة بينهما، لولا التجريد الذهني الذي يستطيع الانسان من خلاله الفهم والتفهيم؛ ذلك ان الذهن قابل لان لا يلاحظ جهته الذهنية، ولذا يصبح «الانسان» الذي نذكره في حديثنا واحدا من خلال التجريد.

من هنا يتضح ان النظرية التي أفادها السيد البروجردي، وان كانت دقيقة، إلا انها مع ذلك غير صحيحة، لما يلي:

١ـ ان الاعتبار والمعتبر واحد.

٢ـ لما كان الاعتبار والمعتبر واحدا، والذهن هو الذي يقوم بتجريد الاعتبار عن المعتبر، أي الوجود عن الماهية، فهل الذهن، بعد ان يجري عملية التجريد، يقسم الاعتبار إلى:

أ ـ اعتبار لا بشرط.

ب ـ اعتبار بشرط لا.

جـ ـ اعتبار بشرط شيء؟

أم ان المعتبر لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شيء؟

فان كان هكذا، يعود الأمر الى الماهية ذاتها؛ أي يرجع التقسيم في الواقع إلى الماهية، وآنئذ يبقى الاشكال على حاله.[1]

---

(١) س: ذكرتم ان الوجود باعتباره موضوعا للفلسفة، هو لا بشرط قسمي؟

ج: نعم، هو كذلك، ومما ينبغي الإشارة إليه هنا، ان القائلين بأصالة الوجود هم الذين ☜

تبقى نظرية أخرى، هي نظريتنا [لم نكتبها حتى الآن، وان أشرنا لها في تعليقاتنا على المنظومة] وسيأتي بيانها في الدرس القادم.

✍ استعملوا اخيرا كلمة الوجود، بينما كان التعبير قبل ذلك، الموجود بما هو موجود.

س: هل يقول أصحاب اصالة الوجود «الوجود بما هو وجود»؟

ج: يقولون: الموجود بما هو موجود، إلاّ انهم يقولون: ان الموجود بما هو موجود هو الوجود لا غير.

امّا القائلون بأصالة الماهية، فهم عندما يعبرون: بـ الموجود بما هو موجود، يقصدون الماهية الموجودة، لكن من جهة كونها موجودة، وليس من جهة تعيّناتها.

س: هل يريدون بالوجود بما هو وجود، اللا بشرط القسمي، أي انه مقيد بالاطلاق؟

ج: نعم، انهم يقصدون بقولهم: ان موضوع الفلسفة هو الموجود، بما هو موجود، هو مطلق الوجود، وليس موجودا خاصا، أي لا الموجود المجرد أو المادي، ولا المتحرك أو الساكن، بل مطلق الموجود.

بينما في اللا بشرط المقسمي، المقصود هو الموجود سواء كان مطلقا أو مقيدا.

س: حينئذ يختلط العلم بالفلسفة؟

ج: اللا بشرط المقسمي يشمل موضوعات العلوم الأخرى، لان موضوعاتها موجودات مقيدة والموجود المقيد قسم من مطلق الموجود.

وبتعبير آخر؛ ان موضوع كل علم موجود مقيد، وكل موجود مقيد قسم من اللا بشرط المقسمي، بينما موضوع الفلسفة مطلق الموجود، ومما لا شك فيه انه الموجود بما هو موجود.

اعتبارات الماهية

(٢)

أشرنا إلى ان بحث اعتبارات الماهية يعتبر من المباحث الجديدة في الفلسفة، وهنا نؤكد على ان هذا البحث لم يكن على هذه الصورة في عصر ابن سينا، وان كان الشيخ الرئيس قد ذكر بعض مفرداته، ولكن نصير الدين الطوسي أفرده فيما بعد، كمسألة مستقلة في مباحث الأمور العامة، ومن ثم بحث هذا الموضوع بشكل دقيق.

ومما ينبغي التنبه له، ان الفلاسفة عندما يبحثون في اعتبارات الماهية الثلاثة، أي الماهية بشرط لا، وبشرط شيء، ولا بشرط، فانهم في الواقع يلاحظون علاقة الماهية بالوجود، فتارة تعتبر الماهية بشرط لا من الوجود، وأخرى تعتبر بشرط شيء من الوجود، وثالثة تعتبر لا بشرط من الوجود.

ولكن هذه المسألة لا تختص بالوجود، فانه لما كان المطروح هنا هو الأمور العامة، بحثت مسألة الماهية الوجود.

ورود بحث اعتبارات الماهية إلى علم الأصول

يمكن فرض الاعتبارات الثلاثة لكل طبيعة وكل ماهية ترد الذهن، بالنسبة إلى كل قيد من القيود الواردة عليها أو ما يمكن ان يرد عليها، فحين نلاحظ الانسان ـ مثلا ـ مع قيد العلم، تارة نعتبر الانسان لا بشرط من العلم وعدم

العلم، واخرى نعتبره بشرط العلم، وثالثة نعتبره بشرط لا من العلم، ولذا لو اردنا ان نطلب من أحد ان يحترم الانسان، نقول له: «احترم الانسان». وهنا ـ تارة ـ نلاحظ الانسان بغض النظر عن وجود القيد وعدمه، أي سواء كان عالما أم لا، فيعبر عن ذلك «الانسان اللا بشرط»، وأخرى نلاحظ الانسان مع القيد، فنقول: «احترم الانسان العالم»، عندئذ يكون الانسان بشرط شيء، وثالثة نلاحظ الانسان مع عدم القيد، فنقول: «احترم الانسان غير البخيل»، فيكون الانسان آنئذ بشرط لا.

وهذه الاعتبارات الثلاثة، يمكن ان نلاحظها في كل موصوف وصفته، بمعنى ان لكل موصوف بالنسبة إلى صفته اعتبارات ثلاثة في حد ذاته.

ومن هنا تغلغل هذا البحث في علم الاصول، باعتبار ان هذا العلم يعنى بتهيئة قواعد استنباط الأحكام الشرعية، وعادة ما تتوفر مثل هذه المسائل بكثرة في الأحكام، بمعنى ان ما يقع موضوعا لحكم شرعي معين، يكون مرة مطلقا، وأخرى مقيدا بقيد، وثالثة مقيدا بعدم ذلك القيد، ويعبّر عن الحالة الأولى بالمطلق، والثانية بشرط شيء، والثالثة بشرط لا، يعبر عنها بالمقيد، أي ان اللا بشرط يسمى عند الأصوليين بالمطلق، بينما يسمى الآخران بالمقيد.

ومن المعلوم ان نظر الأصوليين ينصب على أمور أخرى، ... فاذا كان هناك مطلق فإلى أي حد نستطيع ان نعمل باطلاقه، أي هل يكفي الاطلاق بذاته، كي يقال: ان عدم ذكر الشارع لأي قيد، يكفي لان يسري الحكم لتمام أفراد الطبيعة، وان مراده هو العام.

أم ان صرف الاطلاق وحده غير كاف لذلك؟ يعني ان المقيد يحمل دليله وهو القيد، اما عدم ذكر القيد فلا يدل على الاطلاق وسريان الحكم لتمام الأفراد، ولذا لابد من توفر قرينة عقلية، أي دليل عقلي أو نقلي آخر، لكي يستفاد منه الاطلاق.

بحث اعتبارات الماهية في نظر الفلاسفة

اما الفلاسفة فان نظرهم ينصب على جهة أخرى، وهي انهم يلاحظون

الماهية، كماهية الانسان مثلا، فتارة تعتبر بنحو مطلق، أعم من ان تكون موجودة أم غير موجودة؛ أي أعم من ان تكون مقيدة بالوجود أو مقيدة بالعدم، وأخرى تعتبر ماهية الانسان مقيدة بالوجود، وثالثة تعتبر مقيدة بالعدم.

اشكال

ذكرنا فيما سبق بانه يرد اشكال فني أو بتعبير آخر منطقي، على التقسيم المتقدم، حيث يعبر هذا الإشكال عن لون من التناقض، ويتلخص الاشكال بما يلي ان التقسيم المذكور من قبيل تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، ومن المعلوم ان تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره خطأ؛ لأن المقسم لابد ان يكون دائما أمرا عاما يوجد بضمن تمام الأقسام، ولذا لا يصح ان يكون المقسم قسما لنفسه.

وعلى أية حال، فان مثل هذا التقسيم يصبح فيه المقسم قسيما للأقسام الاخرى من جهة، ومقسما لها من جهة أخرى ومن المعلوم انه لا يمكن لشيء واحد ان يكون قسما لأشياء معينة، ومقسما لها في نفس الوقت، وبذلك يتضح نحو التناقض الذي اشرنا له سلفا.

ويمكن ان يتضح لنا هذا الأمر أكثر، عندما نلاحظ تقسيم الكلمة إلى: اسم، وفعل، وحرف، والذي هو تقسيم صحيح، بخلاف ما لو قسمناها إلى اسم، وفعل، وحرف، وكلمة، فانه تقسيم غير صحيح، لان الكلمة لا يمكن ان تكون قسما لنفسها.

كذلك الحال في الماهية، فان الماهية إما ان تكون لا بشرط، أو بشرط شيء، أو بشرط لا. فاذا كانت هذه هي الأقسام، فما هو المقسم؟ هل هو الماهية اللا بشرط، المجردة من أي قيد؟ حينئذ سيكون القسم مقسما، أي ان الماهية اللا بشرط تكون قسما ومقسما في آن واحد. ومن الواضح ان مثل هذا التقسيم باطل.

جواب الاشكال

هنالك جواب أولي بسيط يذكر لحل هذا الإشكال، ويتلخص في: ان هناك فرقا بين اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي، ولذا فحين تقسم الماهية

إلى: بشرط لا، أي بشرط عدم القيد، أو بشرط القيد، أو لا بشرط من الوجود والعدم، والأخيرة هي الماهية المطلقة، والتي هي أعم من القيد وعدمه، وهذا يعني ان المطلق له عموم يشمل هذا وذاك.

وبعبارة أخرى: يمكن القول بأن الماهية اللا بشرط، مقيدة أيضا، إلا انها مقيدة باللا بشرط، مقيدة بالسريان والإرسال، أي مقيدة بقيد الاطلاق، إذا هي مقيدة بالاطلاق.

فعندما يقال: الكلمة اما اسم أو فعل أو حرف، فان الاسم كلمة ما دام اسما، وهكذا الفعل والحرف.

كذلك حين يقال: الانسان: اما أسود أو أبيض أو أصفر، فان كلّ قسم من الانسان إنسان، أي ان الأبيض انسان في نفس الوقت الذي هو أبيض، وهكذا الأسود والأصفر.

وبعبارة أخرى، لو كان قيد الأبيض والأسود والأصفر، يخرج الانسان عن الانسانية، لما صح ان يكون الانسان مقسما، ولذا لا يصح ان يقال عن الانسان المطلق: الانسان الأسود يعمل بنشاط، أو الانسان الأبيض ماكر؛ وذلك لأن معنى كون الانسان مطلقا، هو ان يتجرد من كل قيد، وبتعبير أوضح: ان الماهية المقيدة بالاطلاق، تختلف عن غيرها، لان الأولى لا تقبل التقييد، أما الأخرى فتشمل المطلق والمقيد.

ومما ينبغي التنبه له ان «الماهية المقيدة بالاطلاق»، يعني قيدها انها مقيدة بعدم قبولها أي قيد من القيود.

إذا ما هو المقسم؟

المقسم هو «الانسان» الذي يخلو من كل القيود، حتى قيد الاطلاق.

ويعتبر هذا التجريد من أدق العمليات الذهنية، فان هذه الدقة في الاعتبارات، تعكس كم هو دقيق عمل الذهن، لاسيما اذا لاحظنا ان كل ذهن قادر على مثل هذه الاعتبارات، وان كانت عملية تحليلها تحتاج إلى درجة كبيرة من الدقة والانتباه، قد لا يتوفر عليها إلاّ ذهن الفيلسوف.

الطرق المختلفة لحل الاشكال

ذكرت عدة حلول في معرض الإجابة على الإشكال السابق، منها ما أورده السبزواري وغيره، ويعتبر كلام السبزواري هنا جيدا ومقبولا، وان كان بسيطا، ولكن مع ذلك يمكن ان يرد عليه إشكالان، وباعتبار آخر ثلاثة إشكالات، يمكن ان نلخصها فيما يلي:

١ـ الأشكال الأول: هو ما تقدم من المرحوم السيد البروجردي، حيث ذكر ان منشأ الإشكال هو الاشتباه في تقسيم الماهية نفسها إلى: لا بشرط، وبشرط لا، وبشرط شيء. بينما الصحيح هو ان المقسم هو الاعتبار وليس الماهية، لان الماهية ليس لها سوى كيفية واحدة، اما اللابشرط وبشرط لا وبشرط شيء، فهي أقسام للاعتبار الذهني.

وقد ذكرنا في الدرس السابق، ان كلام السيد البروجردي دقيق، لكنه غير صحيح.

٢ـ الاشكال الثاني: [ورد هذا الاشكال في ثنايا كلام الحكماء أنفسهم]، وهو يتلخص في: ان هناك أربعة اعتبارات، وليس ثلاثة كما ذُكِر، وآنئذ سيكون الاشكال أدق وأعمق، وهذه الاعتبارات هي:

أ ـ اعتبار ذات الماهية، أي اعتبارها مجردة من كل شيء حتى اللابشرطية، أي مجردة من اعتبار بشرط لا، ولا بشرط، وبشرط شيء، فالمعتبر هو نفس الذات لا غير.

ب ـ اعتبار الماهية بشرط شيء.

جـ ـ اعتبار الماهية لا بشرط.

د ـ اعتبار الماهية بشرط لا.

وبذلك تكون اعتبارات الماهية أربعة، لا ثلاثة.[1]

---

(١) س: أليست هذه الاعتبارات طولية؟

ج: كلا، انما هي في عرض بعضها الآخر، فلو فرضنا ان مشرّعا أو مقنّنا يريد ان يصدر حكما، فانه تارة يعتبر الانسان هو موضوع حكمه، ليس الانسان المطلق، ولاالانسان المقيد،

هذا القول يمكن استنتاجه، من كلام المرحوم علي المدرس الزنوزي، بل يمكن ان نقول انه ذكر ذلك، وهذا قول جيد.[1]

٣ـ الاشكال الثالث: الأقسام هي قيود ترد على المقسم، حيث تكون هذه القيود في عرض بعضها البعض؛ أي هي قيود متعارضة ترد على الماهية، كما في قولنا: الانسان: اما أبيض أو أسود أو أصفر، فان المقسم هنا هو الانسان، والبياض والسواد والصفرة قيود في حالة تعارض وتضاد؛ ولذا عندما ترد هذه القيود ـ غير القابلة للاجتماع والاتفاق ـ على الماهية فانها تقسمها؛ أي ان السواد مع الانسان يصيّره قسما، وهكذا البياض والصفرة.

كذلك الحال في الجنس، فعندما نقسم الحيوان إلى أنواع، فنقول: الحيوان: إما انسان ـ أو حصان ـ أو حمار أو طير أو ... الخ، يكون المقسم هنا هو الحيوان، والحيوان مع خصوصيات الانسان، التي تتضاد مع خصوصيات الحصان والحمار والطير يكون انسانا، وهو مع خصوصيات أخرى يكون حصانا،

✍ بل نفس الانسان، بغض النظر عن كونه عالما أم جاهلا، الانسان بما هو.

س: هل يمكن جعل حكم لمثل هذا الموضوع؟

ج: لسنا بصدد بيان هذه المسألة، وعلى اية حال، حتى لو فرضنا عدم جعل حكم له، فان هذا المعنى يمكن اعتباره، مضافا إلى الاعتبارات الثلاثة السابقة، وبذلك تكون الاعتبارات أربعة، والاعتبار بشرط شيء كالعلم مثلا، والاعتبار بشرط لا، والاعتبار لا بشرط.

(١) س: ما هو الفرق بين ما أفاده الزنوزي والسيد البروجردي؟

ج: الزنوزي يعتبر المقسم الماهية، بينما يجعل السيد البروجردي الاعتبار هو المقسم وليس الماهية، وعدد الأقسام لديه ثلاثة، وهو يرى ان الاشكال منتف من أساسه، لان الإشكال في نظره، نشأ من اعتبار الماهية هي المقسم، ولذا ينتفي الاشكال إذا أبدلنا هذا المقسم بالاعتبار. اما الزنوزي فيقبل بما قاله الحكماء، من ان الماهية هي المقسم، ولكنه يرى ان أقسامها أربعة، وليست ثلاثة، وقد ورد قوله هذا كإشكال في هذه المسألة.

ومع خصوصيات ثالثة يكون طيرا، ... وهكذا.

وبذلك يتضح انه لايمكن ان تكون أقسام المقسم، أو القيود الواردة عليه تقسمه غير متعارضة فيما بينها، أو ليست بينها أية رابطة، أو ان ارتباطها بنحو الطولية لا العرضية، فهل يمكن ان نقول: الانسان اما طبيب أو أفريقي أو مقاتل؟

من الواضح ان الجواب هو: كلا، لأن الأقسام لابد ان يكون بعضها في عرض البعض الآخر، لا في طوله، أي لابد ان تكون متعارضة متضادة فيما بينها، فان لم تكن كذلك، بمعنى ان لم تكن متضادة، فلا يمكن ان تكون القسمة صحيحة.

بناء على ذلك فان تقسيم الماهية إلى: لا بشرط، وبشرط شيء، وبشرط لا، يكون فيه اللا بشرط هو المطلق، وبشرط شيء وبشرط لا هو المقيد، ولكن أليس المطلق يشمل الأخيرين؟

وهذا يعني ان علاقة الأقسام ببعضها طولية لا عرضية، أي ان أحد الأقسام أعم من القسمين الآخرين، كما في تقسيم الكلمة إلى: فعل، واسم، وحرف، وفاعل، ومفعول، ومضاف اليه، ومعرب، فان هذا التقسيم خطأ، لأن أحد الأقسام مثلا هو الاسم تدخل تحته بعض الأقسام الأخرى، ولا يمكن ان يكون القسم أعم من الأقسام الأخرى القسيمة له.

في ضوء ذلك، عندما يقال: ان الماهية اما ان تكون مطلقة أو مقيدة بقيد معين، فان المطلقة تكون شاملة للمقيدة أيضا، فكيف يصح هذا التقسيم إذا؟

الجواب:

هو ما تقدم سابقا، وهو ان المطلق بهذا المعنى لا يكون شاملا للمقيد، وانما يكون ضده، فليس المقيد عبارة عن هذا المطلق مع القيد، بل ان المقيد هو المقسم مع القيد. ولذلك نفى البعض، كالسبزواري وغيره، وجود المطلق بهذا المعنى في الخارج أصلا، لان المطلق يعني ما هو مقيد بالاطلاق، ولا شيء في الخارج مقيد بالإطلاق، فالإطلاق صفة ذهنية، كما هو في المنطق الكلي العقلي، إذ الانسان بقيد الكلية غير موجود في الخارج، وانما هو موجود في الذهن فقط.

تلك إجابة على الإشكال السابق، ويمكن ان نذكر إجابة أخرى، وتتخلص في: ان الماهية المطلقة يكون قيدها الاطلاق، وهو نحو آخر من القيد [ينبغي ان نعرف الظرف الذي تكون فيه الأقسام، باعتبار كل منها قسيما للآخر]، وقد نشأ الإشكال من توهّم ان الانسان إما ان يكون مقيدا بالإطلاق، أو مقيدا بالعلم، أو مقيدا بعدم العلم، ولكن هذا التقسيم غير صحيح، لان الاطلاق صفة ذهنية، أما العلم فهو أمر خارجي، ولذا لا يصح ان نقسم الماهية إلى قسم قيده الذهن، وقسمين آخرين قيدهما في الخارج.

إلا ان المسألة ليست هكذا، فالماهية بالنسبة للذهن، اما ان تكون مقيدة بالاطلاق «الاطلاق نفس الصفة الذهنية»، أو تكون مقيدة، بشرط اللائية، و«بشرط اللائية» صفة ذهنية مثل اللا بشرطية، ولذا لا نقول: الانسان إما مطلق، أو عالم، أو غير عالم، وانما نقول: الانسان إما مطلق، أي أعتبره في الذهن مطلقا، أو بشرط شيء، أي أعتبره في الذهن مقيدا بشيء، أو بشرط لا، أي أعتبره في الذهن مقيدا بعدم شيء، وهذا يعني ان القيود الثلاثة اعتبرت في عرض بعضها البعض.

رأينا في اعتبارات الماهية

نحاول ان نذكر حلاّ، يتناول هذه المسألة من جذورها، ويرفع الإشكالات الثلاثة بتمامها.

وفيما يلي تفصيل لبيان هذا الحل: هناك مسألة تبحث في المنطق عادة، وهي من المسائل التي ظهرت في عصر ابن سينا، ولم تبحث من قبل في المنطق الأرسطي، ويبدو أنها لم تطرح وفق الترتيب الذي سنعرضها من خلاله، أي ان بحثها لم يستوف آنذاك، في منطق ابن سينا.

وتتمثل هذه المسألة في ان المناطقة قالوا: ان القضايا على ثلاثة أقسام: هي القضية الخارجية، والقضية الحقيقية، والقضية الذهنية؛ وهم يريدون بذلك، انه عندما يحمل محمول على موضوع ما، فان هذا الحمل على قسمين في التقسيم الأولي، وهما:

١ـ ان يكون المحمول ثابتا للموضوع، في عالم العين والخارج، كما في قولنا: «كل نار محرقة»، فان الإحراق صفة عينية خارجية ثابتة للنار الخارجية.

٢ـ ان يكون المحمول صفة ذهنية للشيء، أي ان الموضوع لا يتصف بهذه الصفة إلا في الذهن، بينما لا يتصف بها في عالم العين.

كما ان الاتصاف في ظرف الخارج يكون على نوعين، ـ وان كنّا لسنا بصدد البيان التفصيلي لهذين النوعين ـ وهما الحقيقي والخارجي، لأن ذلك ليس له علاقة كبيرة ببحثنا هذا، ولذا سنكتفي بما يرتبط به، وهو القدر الآتي:

إن ثبوت المحمول للموضوع، اما ان يكون عروضه على الموضوع، واتصاف الموضوع به، كلاهما في الخارج، واما ان يكونا في ظرف الذهن.

كما ينبغي ان نميز بين القضايا الخارجية والذهنية، فان كل القضايا المنطقية قضايا ذهنية، خلافا للقضايا الفلسفية، التي هي حقيقية، وقضايا العلوم، التي هي قضايا حقيقية أيضا، وأحيانا قضايا خارجية.

قد يقال: ما الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية؟ ان الفرق بينهما على وجه الاجمال هو: ان القضايا الخارجية، يكون الحكم فيها على قضايا مشخصة ومعينة في الخارج، كما لو قلنا مثلا: كل سكان الكرة الأرضية يسافرون الآن بواسطة السيارة، فالموضوع هنا محدد ومشخص، وهو البشر الذين يعيشون الآن على وجه الأرض، أما حكمهم فهو أنهم يسافرون بواسطة السيارة.

اما القضايا الحقيقية، فهي التي يكون الحكم فيها على شيء في الخارج، من دون ملاحظة حدوده الزمانية والمكانية، بمعنى لو ان العلم مثلا اكتشف ان هذه الخاصية موجودة لهذا الشيء، فحيثما تكون طبيعة هذا الشيء، أي ان الطبيعة بما هي هي، وفي أية شروط كانت من حيث الزمان والمكان، تحتفظ بهذه الخاصية، حتى لو لم يكن هناك شيء، وفرضنا وجود هذه الطبيعة فقط، فان هذه الخاصية تكون ثابتة لها.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك، القضية القائلة: كلّ حديد يتمدد بالحرارة، فهذه القضية لا تختص بالحديد الموجود الآن في العالم، وانما تشمل ما وجد من

حديد في الماضي، وما سيكون في المستقبل، فكل حديد يتمدد بالحرارة، بقطع النظر عن زمانه ومكانه، إلاّ إذا تحول إلى شيء آخر، فيخرج حينئذ عن الموضوع.

اما القضايا الذهنية، فهي تلك التي تكون موضوعاتها في الذهن، والأحكام ثابتة لهذه الموضوعات الذهنية، كما في قولنا: القضية على عدة أنواع، فان الشيء الخارجي، ليس على عدة أنواع، وانما يجري التنوع على الشيء في ظرف الذهن.

وهكذا حين نقول: المفهوم اما كلي أو جزئي، فان الكلية تعني الشمول، فيما تعني الجزئية عدم الشمول والصدق على غير واحد فقط، ومن الواضح ان هذين الوصفين يكونان للمفاهيم في الذهن، لأن الشيء في الخارج ليس كليا ولا جزئيا [فالشيء الخارجي شخصي، والشخصي غير جزئي]، فهل هذا الكتاب جزئي أم كلي؟

قد يقال: هو جزئي، لانه لا يقبل الصدق على كثيرين، بيد ان هذا الكلام لا معنى له بالنسبة للكتاب، لان الصدق وعدم الصدق يخص المفاهيم، دون الأشياء الخارجية، وهكذا عندما يقال: ان الاستدلال على ثلاثة أقسام:

١ـ القياس ٢ـ الاستقراء ٣ـ التمثيل.

فان هذه احكامٌ للقضايا في ظرف الذهن فقط، ومن هذا القبيل القضية القائلة: الانسان كلي، فهل يعني ذلك ان زيدا الانسان كلي؟ من الواضح ان الجواب هو بالنفي، إذا ما هو معنى كون «الانسان كليا»؟

الجواب

ان للانسان أحكاما ثابتة له في الخارج، كما ان لمفهوم الانسان احكاما ثابتة له في ظرف الذهن، والكلية صفة لمفهوم الانسان في الذهن [نكتفي بهذا القدر في بيان هذه المسألة].

وهكذا قسّم المناطقة القضايا الشرطية «وبالأخص الشرطية المنفصلة»، كما قسموا القضايا الحملية، إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١ـ الخارجية ٢ـ الحقيقية ٣ـ الذهنية.

فلو قلنا: «أهل طهران إمّا مسلمون وإما غير مسلمين»، فان هذه قضية

خارجية موضوعها محدد، وأما اذا قلنا: «العدد الصحيح إما أن يكون زوجا أو فردا»، فان هذه القضية حقيقية، لان حكم كل عدد في الخارج أما ان يكون زوجا أو فردا، كما ان بعض القضايا المنفصلة تكون ذهنية، وما نحن بصدده من هذا القبيل، فعندما نقسم الماهية، يكون تقسيمها تارة حسب أمر عيني، مثل قولنا: «الانسان اما جاهل أو عالم»، وهذا تقسيم عيني، والقضية منفصلة حقيقية عينية، وفي مثل هذه التقسيمات الحقيقية والخارجية، ليس هناك شق ثالث فيها، لأنه لا معنى له، ففي التقسيم الخارجي اما ان يكون الانسان عالما أو جاهلا، والمقسم هنا هو الانسان، والانسان العالم والجاهل هما القسمان، ولذا لا يصح ان يقال هنا: الانسان اما مطلق أو عالم أو جاهل؛ لأن المطلق لا يدخل في هذا التقسيم.

من هنا يتضح ان التقسيم المذكور ان كان بحسب الأمر العيني، فعندئذ تكون القضية حقيقية وخارجية فقط، وليس هناك قسم ثالث وراء هذين القسمين.

وهناك تقسيم آخر، وهو تقسيم ذهني لنفس الماهية، وليس لاعتباراتها كما قال السيد البروجردي، فالماهية في ظرف الذهن لها ثلاثة أقسام:

١ـ الماهية اللابشرط، واللابشرطية من قبيل الكلية بالنسبة للماهية؛ أي ان اللابشرط يعني الاطلاق.

٢ـ الماهية بشرط شيء، وبشرط شيء هي صفة ذهنية، مثل اللا بشرطية، وكما ان اللا بشرط أمر عقلي، كذلك هو الـ «بشرط شيء» أمر عقلي أيضا.

٣ـ الماهية بشرط لا، وهي أيضا صفة ذهنية كما في سابقتيها، لان صفة بشرط لا هي صفة ذهنية.

إذا الماهية في الذهن اما لا بشرط بمعنى مطلق، أي أعم، واما بشرط لا، واما بشرط شيء، اما القسم الرابع فهو نفس الماهية، الماهية في الذهن لا يتعلق بها أي قيد من هذه القيود، أي لا يتعلق بها قيد بشرط شيء، أو قيد لا بشرط، أو قيد بشرط لا.

وهذا التقسيم ذهني، وقضيتنا هنا هي أصلا قضية ذهنية.

وبذلك يتلخص، أن تمام الكلام السابق، كان قد نشأ من عدم ملاحظة ان هذا التقسيم هو من تقسيمات القضية المنفصلة، منذ البداية، أي لم يؤخذ بنظر الاعتبار، ان القضية المنفصة اما ان تكون منفصلة حقيقية، واما ان تكون منفصلة خارجية، وكلاهما يتعلق بعالم العين والخارج، كما ان هناك قضية منفصلة ذهنية.

اما المقسم فهو في الواقع الماهية، وليس الاعتبار ــ كما قال السيد البروجردي ــ ، لان الاعتبار ليس شيئا وراء وجود الماهية الذهني، هذا هو جواب السيد البروجردي، فالوجود الذهني له اعتباران، الوجود الذهني المقيد، حيث نلاحظ الوجود الذهني تارة من دون الالتفات إلى رابطته وعلاقته بالخارج، فمثلا لو حاولنا البحث في حقيقة العلم «كما بحث ذلك علماء النفس»، فان لاحظنا العلم باعتباره حالة نفسانية، فهو ليس وجوداً ذهنيا، وانما هو وجود عيني، اما اذا لاحظنا العلم من حيث حكايته عن الخارج، فإنه بهذا الاعتبار يكون وجودا ذهنيا.

وفي اعتبارات الماهية، لاأصالة للاعتبارات ذاتها، وانما النظر إلى الماهية من حيث الوجود الذهني، فان للماهية بلحاظ الوجود الذهني أربعة اعتبارات، وهذا تقسيم ذهني، تكون فيه الأقسام في عرض بعضها، ولا يمكن ان تجتمع هذه الماهية في الذهن، لان الماهية في الذهن اما ان لا يكون لها أي قيد أو شرط، واما ان يكون لها قيد أو شرط، وهذا القيد، اما ان يكون قيدا بشرط الشيئية، أو يكون قيدا بشرط اللائية، أو قيد اللا بشرطية، وهذه الأمور غير قابلة للاجتماع مع بعضها، ولذا فالتقسيم المذكور صحيح.

في ضوء ذلك يتضح جواب الإشكال الأول من الاشكالات الثلاثة، الذي كان محوره مسألة الفرق بين القسم الرابع والمقسم، حيث توجه الشيخ من قبل، والآخوند فيما بعد، والسبزواري بعدهما، إلى الاهتمام بهذه المسألة، التي هي مسألة التجريد والتخليط الدقيقة. وفيما يلي توضيح للمسألة ببيان آخر، لنرى كيف يكون الجواب:

لو قيل: هل تقسيم الماهية، بهذه الكيفية (اما ان تكون موجودة في الخارج، أو موجودة في الذهن، وأما ان تكون غير موجودة في الخارج أو غير موجودة في الذهن) هل هذا التقسيم صحيح أم خطأ؟

الجواب:

هذا التقسيم ليس بخطأ، ولكن ما هو المقسم هنا عندما نقول: الماهية اما ان تكون موجودة في الذهن، أو موجودة في الخارج؟ في الحالة التي يكون فيها التقسيم صحيحا، فان نفس الماهية التي هي مقسم، موجودة في الذهن.

وهنا قد يقال: هل لهذا المقسم كينونة، في لحاظ ما وراء الخارج؟ هل الشيء الذي ليس في الذهن ولا في الخارج، يمكن ان ينقسم إلى أمر ذهني أو خارجي؟ هل لمثل هذا الشيء من وجود؟

انه سؤال بسيط وساذج جدا.[1]

في الحقيقة ان مقسمكم، هو الماهية الموجودة في الذهن، بيد انكم لم تلحظوا وجودها، وهذه العملية هي التي تسمى بالتجريد، وهذا نوع من التجريد الذي يعنى به الفلاسفة، وهو غير التجريد المشترك بين الفلاسفة والمناطقة، كما في قولهم: الجزئي يكون كليا بعد التجريد، فهذا أمر آخر. ولكن لو اعتبرنا الانسان كمقسم للانسان الموجود في الذهن، والانسان الموجود في الخارج، فان

---

(١) س: أليس كلاهما موجودا خارجيا؟

ج: ان المقسم هو الماهية، ويمتاز المقسم عن اقسامه، في ان المقسم مع قيد يكون قسما، ومع قيد آخر يكون قسما آخر، فالانسان من دون قيد البياض، هو انسان، ومع هذا القيد قسم من الانسان، ومع قيد السواد قسم آخر.

فاذا قسمت الماهية إلى قسمين: الوجود الذهني، والوجود الخارجي، هل يمكن ان يكون المقسم وراء القسمين، فلا هو موجود في الذهن، ولا هو في الخارج؟

س: انه وجود لم نلحظه.

ج: حسنا، هو وجود، لم نلتفت اليه، وبهذا يكون ان نحل الاشكال.

المقسم في الواقع هو الانسان الموجود في الذهن.

وهنا قد يقال: كيف أضحى الانسان الموجود في الذهن مقسما، للانسان الموجود في الذهن والانسان الموجود في الخارج؟

الجواب:

ان للذهن قدرة فائقة على ملاحظة الانسان الموجود في الذهن أي المقسم، بغض النظر عن وجوده، أي يجرد من الوجود، ولكن ذلك لا يعني انه لا وجود له أساسا، ولا انه شيء في الذهن، مع انه ليس له وجود ذهني، ولا وجود خارجي، وانه بعد ان يضم اليه الوجود الذهني، يصير موجودا ذهنيا، كلا، فان نفس المقسم موجود في الذهن في نفس الآن، مع انه لم يلاحظ وجوده، وهذا يعني التجريد في عين التخليط، والتخليط في عين التجريد، أي انه في نفس الآن الذي يكون فيه مخلوطا بالماهية والوجود، ويكون توأما للوجود الذهني. فانه يكون مجردا من الوجود الذهني، بحيث لا يلاحظ وجوده الذهني، أي كأن الماهية هذه بمثابة الأمر الذي لا يكون في الذهن أو الخارج، أي تلاحظ الماهية بقطع النظر عن الوجود الذهني والوجود الخارجي، وان كان في نفس الآن الذي نغض فيه النظر نكون ناظرين، إلا انه يمكن ان نغض النظر.

وعلى هذا الأساس، لا مانع من ان يكون الشيء مقسما باعتبار معين، فيما يكون قسما باعتبار آخر، كما في قولنا: الانسان إما موجود في الذهن، وإما موجود في الخارج، حيث صار باعتبار ما قسما لنفسه وباعتبار آخر قسما لنفسه.(1)

وهنا قد يرد اشكال على السبزواري، وهو: لماذا قلت: ان الماهية ما ان تكون بشرط الوجود، او لا بشرط الوجود والعدم، أو بشرط العدم؟ فان الماهية بشرط العدم هنا، هي نفس الماهية بشرط الوجود، لأنها موجودة في الذهن أي

---

(١) س: هل بحث السبزواري الموضوع بهذه الكيفية؟

ج: كلا، لم يبحثوا الموضوع كما بحثناه نحن، وان عالجوا الاشكال في محل آخر، بصورة مستقلة.

ان الماهية التي تعتبرها بشرط العدم هي ماهية بشرط الوجود؟

الجواب:

انما يمكن ذلك باعتبارين، فباعتبار ما، أي عندما لا يكون هناك لحاظ، تكون الماهية موجودة، وباعتبار آخر، أي عندما يكون هناك لحاظ، تكون الماهية بشرط العدم.

تلك هي مسألة قدرة الذهن على التجريد في عين التخطيط، وهذه المسألة من المسائل المهمة جدا، وكنا قد أشرنا إليها من قبل في باب المعدوم المطلق والمجهول المطلق، عندما بحثنا قضية «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، وأوضحنا ان هذه القضية صحيحة، لأن المجهول المطلق الذي لا يمكن ان يخبر عنه، يمكن ان يخبر عنه.

وملخص ما ذكر هناك هو انه يمكن الإخبار عما يكون موضوعا، وهذا الموضوع لابد ان يكون معلوما للمخبر، أما المجهول المطلق فلا يمكن الإخبار عنه، لأنه غير معلوم.

هذا صحيح، ولكن عندما يقال: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فان نفس هذا القول هو إخبار عنه، وما نخبر عنه الآن معلوم في الذهن لنا، أي انه باعتبار وجوده في الذهن معلوم لنا، وان كان باعتبار تجريده من هذا الوجود، يكون مجهولا مطلقا، وبتعبير آخر، وبحسب تعبير صدر المتألهين: «مجهول مطلق بالحمل الأولي، ومعلوم بالحمل الشايع».

في ضوء ذلك يمكن ان تحل الكثير من المشكلات والتناقضات المنطقية التي طرحها الفيلسوف راسل وغيره [وتلك هي فلسفتنا]، حيث يمكن ان تكون مسألة التجريد والتخليط.

وبعبارة أخرى، مسألة الحمل الأولي والحمل الشايع، هي الأداة الحاسمة في تفنيد الكثير من الاشكالات، وتزييف الكثير من التناقضات المزعومة.

وهكذا يمكن ان نعتمد على هذه المسألة في موضوع تقسيم الماهية، حيث تقسيم الماهية إلى:

١ـ ماهية لا يعتبر معها أي قيد، حتى قيد اللا بشرطية.

٢ـ ماهية يعتبر معها قيد اللا بشرطية.

٣ـ ماهية يعتبر معها قيد بشرط اللائية.

٤ـ ماهية يعتبر معها قيد بشرط الشيئية.

كل هذه الأقسام، هي أقسام للماهية في الذهن، وما ذكرناه من اعتبار الماهية المجردة من أي قيد، هي قسم باعتبار ما، كما انها نفسها مقسم باعتبار آخر.

* * *

«إلى هنا انتهت الدروس التي ألقاها العلامة الشهيد مرتضى المطهري، في تدريسه لمنظومة السبزواري، وقد تم نقلها إلى العربية على نفس الكيفية التي دونت فيها باللغة الفارسية، من دون أي تصرف من قِبل المترجم، حفاظا على طابعها المدرسي.

وفي الختام يود المترجم أن يعرب عن عظيم امتنانه للجهود الكريمة التي جاد بها زميله السيد أبو آلاء في مؤازرته بهذا العمل.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أُنيب».

المترجم

عبد الجبار الرفاعي

١٨/١٢/١٤١٣ هـ

المحتويات

الفريدة الثالثة
في القدم والحدوث
غرر في تعريفهما وتقسيمهما

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
(١)

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
(٢)
الحدوث والقدم الذاتي والحدوث والقدم الزماني

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
(٣)
الحدوث الدهري
(١)

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
(٤)
الحدوث الدهري
(٢)

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
(٥)
الحدوث الاسمي

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
(٦)
الحدوث الجوهري
(١)

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

(٦)

الحدوث الجوهري

(٢)

أقوال الحكماء والمتكلمين

في مُرَجِّح حُدُوث العالم فيما لا يزال

(١)

نظرية الكعبي، ونظرية المعتزلة، ونظرية الأشاعرة

أقوال الحكماء والمتكلمين
في مرجِّح حدوث العالم فيما لا يزال
(٢)
نظريات المتكلمين وقول الغزالي ونظرية صدر المتألهين

أقوال الحكماء والمتكلمين
في مُرَجِّح حدوث العالم فيما لايزال
(٣)
تتمة البحث السابق

غررٌ في أقسام السبق

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر

(١)

أقسام السبق الثمانية

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر
(٢)

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر

(٣)

تعيين الملاك في كل قسم من أقسام التقدم

الفريدة الرابعة

في القوة والفعل

الفريدة الخامسة

في الماهية ولواحقها

الماهية ولواحقها

(١)

الماهية ولواحقها

(٢)

في تعريف الماهية وبعض أحكامها

(٣)

اعتبارات الماهية

(١)

اعتبارات الماهية
(٢)